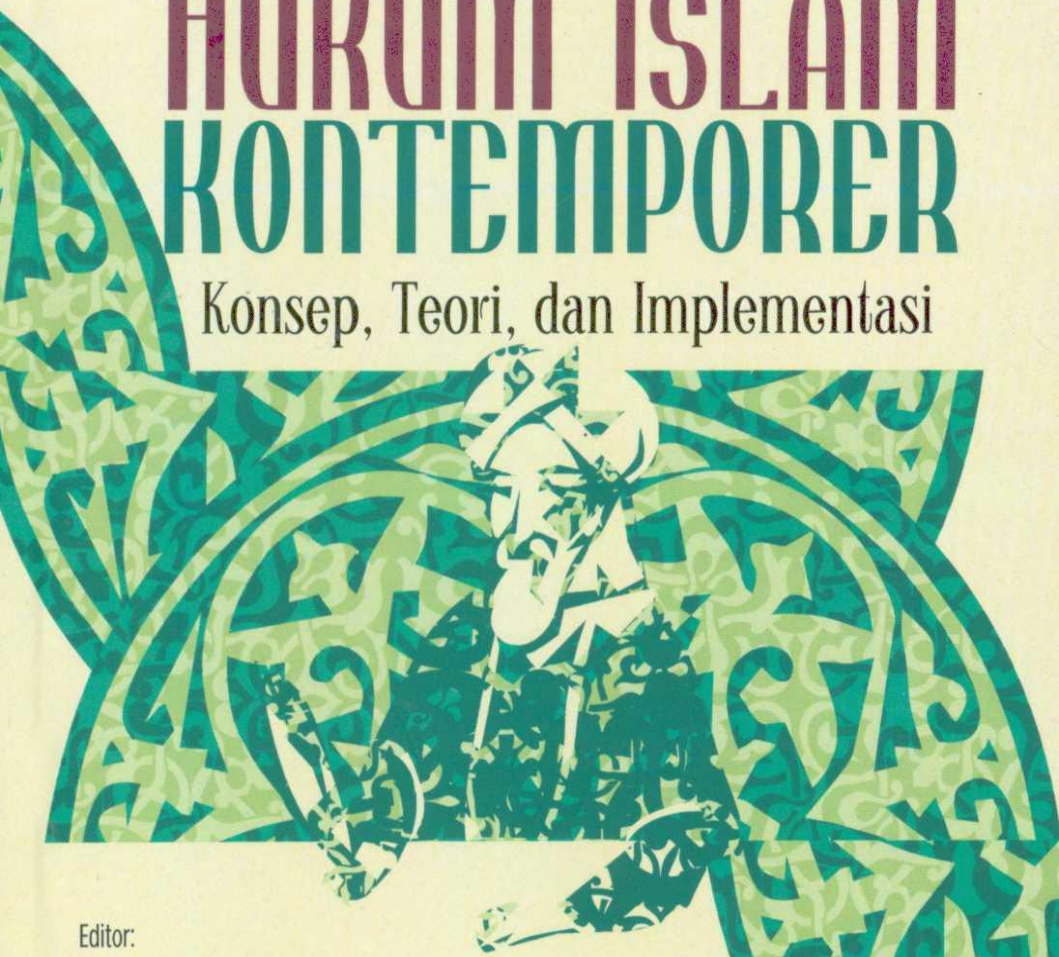
Pustaka Ilmu

Dr. H. Sutrisno RS, M.H.I.

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Konsep, Teori, dan Implementasi



Editor:
Muhammad Fauzinuddin Faiz
Kata Pengantar :
Prof. Dr. H. Abu Azam Al Hadi, M.Ag.
(Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN sunan Ampel Surabaya)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

Dr. H. Sutrisno RS, M.H.I.

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Konsep, Teori, dan Implementasi

CV. Pustaka Ilmu Group

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Konsep, Teori, dan Implementasi

Penulis:
Dr. H. Sutrisno RS, M.H.I.

Copyright © Pustaka Ilmu, 2019

xvi+268 halaman; 14x21 cm

Hak cipta ada Pada Penulis

ISBN: 978-623-7066-21-7

Editor: Muhammad Fauzinuddin Faiz
Perancang Sampul: Atta Huruh
Pewajah Isi: Nur Afandi

Penerbit Pustaka Ilmu
Jl. Wonosari KM. 6.5 No. 243 Kalangan
Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538
E-mail: redaksipintukata@gmail.com
Website: https:// www.pustakailmu.co.id
Layanan sms: 081578797497

Anggota IKAPI

Cetakan I, Juni 2019
Cetakan II, Februari 2020

Penerbit dan Agency
CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta
Jl. Wonosari KM. 6.5 No. 243 Kalangan
Yogyakarta Telp/Faks: (0274) 4435538
Email: pustakailmugroup@gmail.com
Website: www.pustakailmu.co.id

© Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Rights Reserved

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit
Pustaka Ilmu Yogyakarta

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أنزل القران بلسان عربى مبين. أشهد ان لااله الا الله وحده لاشريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله. والصلاة والسلام على سيدنا وحبيبنا محمد وعلى اله واصحابه والتابعين لهم بإحسان الى يوم الدين.

Segala puja dan puji syukur kehadirat Allah Tuhan semesta alam atas segala limpahan nikmat dan karunia-Nya berupa rahmat, taufik, hidayah dan inayah-Nya kepada penulis, sehingga penulisan buku ini dapat terselesaikan. Selawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada nabi Muhammad SAW. beserta keluarga, sahabat dan pengikutnya.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini, merupakan kumpulan dari berbagai tulisan penulis dan bahan perkuliahan yang pernah penulis ajarkan, baik di Fakultas Syariah IAIN Jember maupun di Program Pascasarjana IAIN Jember. Sebagaimana dinyatakan dari judul tersebut, maka buku ini setidaknya menggambarkan metode pemikiran hukum Islam, termasuk di dalamnya perkembangan pemikiran hukum Islam saat ini.

Penulis sadar, bahwa buku ini jauh dari kesempurnaan dan dalam prosesnya tidak terlepas dari bantuan berbagai

pihak. Karenanya, dengan ini penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada pihak-pihak yang telah mendorong dan memberikan dukungan selama penulisan sampai dengan selesainya buku ini. Secara khusus penulis mengucapkan terimaksih banyak kepada ananda Muhammad Fauzinuddin Faiz yang telah bersedia diajak diskusi seputar materi materi Hukum Islam dan memberikan masukan dan gagasan segar terkait obyek formil dan materil Hukum Islam Kontemporer. Dan puncaknya ananda Fauzinuddin Faiz bersedia menjadi editor dalam penulisan buku ini di tengah kesibukannya mengajar dan rutinitas kantor. Sekali lagi penulis ucapkan *Jazakumullah khair wa ahsan al-jaza'*.

Penulis menyadari sepenuhnya, buku ini masih banyak kekurangan. Oleh karenanya kritik dan saran serta masukan yang konstruktif sangat diharapkan dari berbagai pihak demi kesempurnaannya di masa depan. Semoga buku ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya, khususnya bagi penulis dan keluarga serta dicatat sebagai amal saleh dan menjadi ilmu yang bermanfaat di dunia dan akhirat. Amin ya rabbal 'alamin.

Jember, 20 Maret 2019

Penulis

PENGANTAR EDITOR

Muhammad Fauzinuddin Faiz
(Dosen Institut Agama Islam Negeri Jember & Direktur Maqashid Center Jember)

Segala puja dan puji hanyalah pantas dipanjatkan kepada Allah SWT. Tuhan Semesta alam, yang telah mencurahkan limpahan rahmat-Nya kepada umat manusia, memberinya akal sehingga dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk, memberinya *hikmah* dan *maslahah* pada setiap aturan yang diberlakukan-Nya sehingga manusia tidak hanya sekedar menjelankan perintah-Nya, namun juga meneguk kemaslahatan dan kebaikannya.

Selawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan pada Nabi akhir zaman, *Rasūlillah Muhammad sallallahu 'alaihi wasallam*, para sahabatnya, serta kaum intelektual saleh yang telah menyinari alam semesta ini dengan cahaya ilmu serta untaian do'a tulus mereka. Penulis berdoa, semoga Allah SWT. Menerima sumbangsih keilmuan mereka dengan berbagai kekurangannya, sebagai bagian dari ibadah dan sekaligus rasa syukur atas curahan rahmat-Nya.

Di antara empat disiplin ilmu keislaman tradisional yang mapan – yaitu ilmu fikih, ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan filsafat-- maka fikih (hukum Islam) merupakan suatu disiplin ilmu yang paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang Islam akan agama mereka, sehingga ia paling banyak membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka. Kenyataan ini dapat ditelusuri melalui berbagai proses historis pertumbuhan masyarakat muslim masa lalu, juga melalui sebagian dari inti semangat ajaran agama itu sendiri.

Sebagai hukum yang hidup dan berkembang di masyarakat, hukum Islam memiliki karakteristik tersendiri, di antaranya adalah coraknya yang responsive, adaptif, dan dinamis yang membuka peluang bagi kehidupan, perubahan, dan pembaharuan sesuai dengan semangat zaman. Namun, di sinilah yang menjadi perdebatan dalam proses pergumulan, yakni dalam hal relevansi maupun aktualisasi hukum itu sendiri, terutama bila dikaitkan dengan keadaan tempat (locus-lokal) maupun zaman (temporal).

Tulisan dalam buku yang ditulis oleh mantan Dekan Fakultas Syariah IAIN Jember ini mencoba menyoroti kontekstualisasi hukum Islam dalam menghadapi perubahan-perubahan yang begitu dahsyat beberapa dekade terakhir ini. Yang paling utama adalah bagaimana hukum Islam bergumul dengan kenyataan riil pada perkembangan baru dalam kehidupan umat manusia. Apa saja faktor dinamika yang harus terus dikembangkan dalam rangka pengembangan hukum Islam kontemporer. Apakah kerangka metodologi yang selama ini dipakai masih cukup memadai atau perlu reformulasi kearah yang lebih menyentuh semangat perubahan itu sendiri. Pada bagian akhir, juga akan dibahas corak pemikir hukum Islam yang dianggap representatif oleh penulis serta masa depan hukum Islam kontemporer di tengah perubahan dahsyat yang senantiasa membutuhkan etika dan paradigm baru.

Selamat membaca!

Jember, 4 April 2019

Muhammad Fauzinuddin Faiz
(Dosen Institut Agama Islam Negeri Jember)

DEKONSTRUKSI & REKONTRUKSI METODOLOGI HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Prof. Dr. H. Abu Azam Al Hadi, M.Ag
(Wakil Rektor III UIN Sunan Ampel Surabaya & Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya)

Saking banyaknya naskah akademik yang membahas tentang Hukum Islam, sampai ada yang memberi embel-embel di belakang dengan istilah "Kontemporer". Pertanyaan kemudian yang muncul, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan hukum Islam kontemporer itu? Andai hukum Islam kontemporer merupakan padanan dari Masa'il fiqhiyah, maka ada kecenderungan untuk mereduksi pengertian hukum Islam kontemporer kepada wilayah kajian fikih atau isu-isu yang berkembang pada kurun waktu terakhir ini. Misalnya, hal ini dapat dilihat dari berbagai buku secara khusus diberi judul Masa'il Fiqhiyah atau problematika hukum Islam kontemporer. Dalam buku ini memang tidak ada definisi eksplisit mengenai hukum Islam kontemporer, tetapi dengan melihat tema-tema yang diangkat, maka dengan mudah dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan "Hukum Islam Kontemporer" adalah perspektif hukum Islam terhadap masalah-masalah kekinian.

Kecenderungan pemaknaan seperti ini dianut oleh banyak kalangan muslim di berbagai belahan bumi, termasuk di Indonesia. Buku-buku yang ditulis dengan judul Masa'il Fiqhiyah atau Problematika Hukum Islam Kontemporer memuat banyak sekali kasus baru atau problematika kekinian yang belum pernah muncul sebelumnya. Karena itu, sangat logis jika pengertian hukum Islam kontemporer seperti itu dikesankan bersifat responsif. Artinya, fikih dewasa ini semata-mata merespon persoalan-persoalan baru yang meminta penjelasan dari aspek status hukumnya.

Jika kita mengacu kepada pengertian "kontemporer" seperti dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, maka hukum Islam Kontemporer sesungguhnya bisa juga dimaknai dengan "perkembangan pemikiran hukum Islam dewasa ini". Pengertian hukum Islam kontemporer yang kedua ini tidak serta merta merespons aspek hukum (halal-haram) dan persoalan-persoalan baru, tetapi mencoba untuk melihat perubahan-perubahan signifikan hukum Islam dari masa ke masa. Perubahan-perubahan signifikan itu muncul sebagai akibat, antara lain yang paling menonjol, perkembangan zaman yang selalu meminta etika dan paradigm baru. Buku Ijtihad Kontemporer-nya Yusuf Qardhawi atau Al-Ijtihad Wa Muqtadhayat Al-Ashr-nya Muhammad Hisyam Al-Ayyubi dapat digolongkan kedalam pengertian hukum Islam kontemporer yang kedua tersebut. Baik pengertian pertama maupun kedua dapat dikatakan merupakan salah satu wujud yang paling nyata dari munculnya kesadaran baru dalam wacana kebangkitan hukum Islam belakangan ini. Fenomena kebangkitan hukum Islam yalain adalah ditandai dengan semakin maraknya kajian-kajian fikih perbandingan (fiqh muqran).

Ada beberapa fakor yang melatarbelakangi munculnya isu hukum Islam kontemporer. *Pertama*, arus moderenisasi yang meliputi hampir sebagian besar negara-negara yang mayoritas penduduknya adalah umat Islam. Adanya arus modernisasi tersebut mengakibatkan munculnya berbagai macam perubahan dalam tatanan sosial umat Islam, baik yang menyangkut ideologi, politik, sosial, budaya, dan sebagainya. Berbagai perubahan tersebut seakan-akan cenderung menjauhkan umat Islam dari nilai agama. Ini terjadi karena aneka perubahan tersebut melahirkan simbol-simbol sosial dan cultural yang secara eksplisit tidak dimiliki oleh simbol keagamaan yang telah mapan, atau disebabkan kemajuan modernisasi yang tidak diimbangi dengan pembaharuan pemikiran keagamaan. Dengan kata lain, arus modernisasi telah melahirkan sejumlah tantangan baru yang harus dijawab sebagai bagian tak terpisahkan dari upaya pembaharuan pemikiran Islam.

Kedua, munculnya keadaan baru dikalangan cendikiawan muslim kontemporer untuk menggugat kemapanan sistem hukum Barat di banyak Negara Islam. Bagaimana mungkin kaum muslim diatur dengan sistem asing? Pertanyaan serupa ini menyadarkan kalangan muslim untuk berupaya mewujudkan fikih Islam yang relevan dengan perkembangan zaman.

Ketiga, masih terpakunya pemikiran fikih klasik (lawan kontemporer) dengan pemahaman yang tekstual, ad hoc dan parsial, sehingga kerangka sistematika pengkajian tidak komprehensif dan actual, sekaligus kurang mampu beradaptasi dengan perkembangan yang ada.

Untuk mendekonstruksi dan merekonstruksi metodologi hukum Islam yang sistematis dan komprehensif dalam

mengoprasikannya, hal yang mendesak untuk dirumuskan dalam kaidah ini adalah, pertama-tama memformulasikan kembali tentang pandangan Hukum Islam dalam melihat realitas. Kedua dengan melihat basis kemaslahatan sebagai ujung dari jalan keluar. Ketiga, memberi ruang kepada metode baru untuk menghasilkan sebuah hukum yang benar-benar membumi dan dapat diterima oleh locus dan tempo. Dan upaya-upaya ini yang sedang dipetakan dan dikompilasi oleh penulis dalam bukunya, tidak lupa juga memberikan alternatif tokoh beserta pemikirannya yang dianggap layak untuk dikaji..

Ala Kulli Haal, selamat membaca!!!

Abu Azam Al Hadi
(Wakil Rektor III UIN Sunan Ampel Surabaya & Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya)

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR v
PENGANTAR EDITOR vii
DEKONSTRUKSI & REKONTRUKSI
METODOLOGI HUKUM ISLAM
KONTEMPORER ix

BAB I
DINAMIKA HUKUM ISLAM 1
A. Konsepsi Hukum Islam 1
B. Sumber-sumber Hukum Islam 8
1. Al-Qur'an 11
2. Sunnah Rasulullah 20
3. Ijma' 40
4. *Qiyas* 51

C. Karakteristik Hukum Islam 65
D. Tujuan Hukum Islam 68
1. Wahyu dan Akal 69
2. Keseragaman dan Keberagaman 69
3. Otoritarianisme dan Liberalisme 70
4. Idealisme dan Realisme 71
5. Hukum dan Moralitas 71
6. Stabilitas dan Perubahan 72

BAB II
HUKUM ISLAM KONTEMPORER..... 83
A. Pemikiran Hukum Islam 83
B. Hukum Islam dan Perubahan Sosial 90
C. Pembaharuan Hukum Islam 98

BAB III
METODE *ISTINBAT* HUKUM ISLAM 107
A. Pemikiran Hukum Islam Ulama Klasik 107
B. Produk Pemikiran Hukum Islam 111
C. Ijtihad Sebagai Sarana Pembaharuan Hukum Islam 132
1. Ijtihad: Ruang Lingkup dan Metodologinya .. 155
2. Sejarah Perkembangan Ijtihad 177
3. Peranan Ijtihad dalam Pembaharuan Hukum Islam 189
D. Metode Penetapan Hukum Islam 194
E. Peran *Maqashid* al Syariah dalam Pengembangan Hukum Islam 195

1. Maqashid al-Syariah..... 195
2. Tujuan Umum *Maqasid syariah*..... 198

BAB IV
PEMBAHARU HUKUM ISLAM DAN
GAGASANNYA..... 211
A. Mahmud Syaltut 211
1. Tempat Kelahiran dan Pendidikannya 211
2. Riwayat Keilmuan dan Perjuangannya..... 212
3. Karya-karyanya 215
4. Sumbangan Syaltut Terhadap Dinamika Hukum 216
5. Kontribusi Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Gerakan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia 223
B. Munawir Syadzali 230
1. Riwayat Hidup 230
2. Gagasan Pemikiran Hukum Islam Menurut Munawir Syadzali 231
C. Mohammad Arkoun 236
1. Riwayat Hidup 236
2. Gagasan Pemikiran Hukum Islam Arkoun 237
D. An Na'im 242
1. Riwayat Hidup, Pendidikan, dan Karya-karya An-Na'im..... 242
2. Gagasan Pemikiran Hukum Islam An-Na`im. 244
3. Realitas Praktis Hukum 245
4. Asas Legalitas Hukum Islam 249

DAFTAR PUSTAKA 251
DAFTAR RIWAYAT HIDUP..... 264

الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له
(إبن رشد)

Kebenaran Teks-teks Ketuhanan tidak mungkin bertentangan dengan akal budi, Keduanya saling menguatkan dan mendukung. Karena keduanya merupakan anugrah Tuhan.
(Ibnu Rusyd)

BAB I

DINAMIKA HUKUM ISLAM

A. Konsepsi Hukum Islam

Hukum Islam adalah hukum yang bersumber dan menjadi bagian dari agama Islam. Jika kita berbicara tentang hukum, yang terlintas dalam pikiran kita adalah peraturan-peraturan atau seperangkat norma yang mengatur tingkah laku manusia dalam suatu masyarakat, baik peraturan atau norma itu berupa kenyataan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat maupun peraturan atau norma yang dibuat dengan cara tertentu dan ditegakkan oleh penguasa. Bentuknya mungkin berupa hukum yang tidak tertulis *(Law In Action)* seperti hukum adat, mungkin juga berupa hukum tertulis *(Law In Book)* dalam peraturan perundang-undangan seperti hukum barat. Hukum dalam konsepsi seperti hukum Barat ini adalah hukum yang disengaja dibuat oleh manusia

untuk mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda dalam masyarakat. Adapun konsepsi hukum Islam, dasar kerangkanya ditetapkan oleh Allah. Hukum tersebut tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda dalam masyarakat, tetapi juga hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan dirinya sendiri, hubungan manusia dengan manusia lain dalam masyarakat, dan hubungan manusia dengan benda serta alam sekitarnya.

Perkataan hukum yang dipergunakan sekarang dalam bahasa Indonesia berasal dari kata hukum dalam bahasa Arab. Artinya adalah norma atau kaidah, yakni ukuran, patokan, atau pedoman yang dipergunakan untuk menilai tingkah laku atau perbuatan manusia dan benda. Hubungan antara perkataan hukum dalam bahasa Indonesia tersebut diatas dengan hukum dalam pengertian norma dalam bahasa Arab itu memang erat sekali. Setiap peraturan, apapun macam dan sumbernya, mengandung norma atau kaidah sebagai intinya. Dalam ilmu hukum Islam, kaidah itu disebut hukum. Itulah sebabnya, maka di dalam perkataan sehari-hari orang berbicara tentang hukum suatu benda atau perbuatan. Yang dimaksud, seperti telah disebut diatas, adalah patokan, tolak ukur, ukuran atau kaidah mengenai perbuatan atau benda itu.

Berbicara tentang hukum Islam, berbagai ahli mengemukakan beragam definisi tentang hukum sesuai dengan sudut pandangan masing-masing. Keragaman tersebut sebenarnya lebih banyak disebabkan oleh perbedaan cara melihat hukum itu sendiri dari pada perbedaan pandangan tentang apa yang dimaksud, hukum. Seperti disinggung oleh

Hart,[1] orang yang bergerak dalam bidang hukum umumnya mengetahui apa hukum tersebut, tetapi ia sering mendapat kesulitan untuk menerangkannya kepada orang lain dalam bentuk sebuah definisi yang tegas.

Sementara itu, Dalam kitab-kitab fiqih tradisional, para pakar hukum Islam tidak mempergunakan kata hukum Islam dalam literatur yang ditulisnya. Yang biasa dipergunakan adalah istilah syariat Islam, hukum syara', fiqih, syariat dan syara'. Kata hukum Islam baru muncul ketika para orientalis Barat mulai mengadakan penelitian terhadap ketentuan syariat Islam dengan *term Islamic Law* yang secara harfiah dapat disebut dengan hukum Islam. Hukum Islam merupakan rangkaian dari kata hukum dan kata Islam secara terpisah merupakan kata yang dipergunakan dalam bahasa Arab dan juga berlaku dalam bahasa Indonesia yang hidup dan terpakai, meskipun tidak ditemukan artinya secara definitif.[2]

Para ahli hukum masih berbeda pendapat dalam memberi arti hukum Islam. Mereka mengatakan bahwa hukum Islam itu merupakan pedoman moral, bukan hukum dalam pengertian hukum modern. Pendapat ini dikemukakan oleh Muhammad Khalid Mas'ud[3] bahwa hukum Islam itu adalah "*a sistem of ethical or moral rules*". Hal ini sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Joseph Schacht[4] bahwa

---

[1] Friedman, *The Republic of Choice: Law, Authority and Culture* (London: Harvard University Press, 1990), hlm. 4

[2] Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: 2007), 57.

[3] Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al Syatibi*, *Life and Tought*, Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1977, 9.

[4] Joseph Schacht, *Islamic Law dalam Gustave E von Grunclaum (ed) University and Varicty in Muslim Civilization* (The University of Chicago Press, 1955), 12.

tujuan Muhammad ditunjuk sebagai nabi, bukan untuk menciptakan suatu sistem hukum baru, melainkan untuk mengajar manusia bagaimana bertindak, apa yang harus dilakukan, apa yang harus ditinggalkan agar selamat pada hari pembalasan dan bagaimana cara agar bisa masuk surga. Begitu juga yang dikemukakan oleh Asaf A.A. Fyzee[5] bahwa hukum Islam itu tidak lain "*canon law of Islam*, " yakni keseluruhan dari perintah-perintah Tuhan yang meliputi seluruh tindak-tanduk manusia. Jadi, hukum Islam itu tidak dapat dikatakan hukum dalam arti hukum modern.

Di samping pemikiran sebagaimana tersebut di atas, sebagian para ahli hukum yang lain menyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum dalam tatanan hukum modern: Hal ini dapat dilihat bahwa muatan yang terdapat dalam hukum Islam mampu menyelesaikan segala persoalan masyarakat yang tumbuh dan berkembang sejak ratusan tahun yang lalu. Hukum ini dapat memenuhi aspirasi masyarakat bukan hanya masa kini, tetapi juga dapat dijadikan acuan dalam mengantisipasi pertumbuhan sosial, ekonomi dan politik sekarang dan pada masa yang akan datang. Hukum Islam bukan sekedar norma statis yang mengutamakan kedamaian dan ketertiban saja, tetapi juga mampu mendinamiskan pemikiran dan merekayasa perilaku masyarakat dalam mencapai cita-cita dalam kehidupannya.[6]

Para pakar hukum Islam dalam banyak literatur yang ditulisnya telah membuktikan bahwa hukum Islam adalah hukum yang dapat dijadikan tatanan dalam kehidupan

---

[5] Asaf A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (London: Oxford University Press, 1955), 13

[6] Pengantar Prof. Dr. Zaitunah Subhan, MA. Dalam bukunya Muhammad Fauzinuddin Faiz, *Dekonstruksi Fiqh Talak : Konsep dan Pembacaan Ulang Dalam Studi Studi Hukum Islam,* (Yogyakarta : Pustaka Ilmu, 2019), vii.

modern. Para pakar hukum Islam mendefinisikan hukum Islam dalam dua sisi, yaitu hukum Islam sebagai ilmu, dan hukum Islam sebagai produk ilmu pengetahuan yang dihasilkan dari penalaran pemikiran melalui ijtihad. Hukum Islam sebagai hukum dibuktikan dengan karakteristik keilmuan, yakni *pertama*, bahwa hukum Islam tersusun melalui asas-asas tertentu; *kedua*, pengetahuan itu terjaring dalam suatu kesatuan sistem dan kerja; *ketiga*, mempunyai metode-metode tertentu dalam operasionalnya. Dari karakteristik ini menunjukkan bahwa apapun yang dihasilkan oleh hukum Islam adalah produk pemikiran dan penalaran yang berarti pula menerima konsekuensi-konsekuensi sebagai ilmu, yaitu skeptis, bersedia untuk diuji dan dikaji ulang, sudah tentu sebagai ilmu tidak kebal dari kritik.

H.A.R Gibb dalam bukunya *Muhammadanism*, *An Historical Survey*, sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Muslehuddin[7] mengemukakan bahwa hukum Islam memiliki jangkauan paling jauh dan alat yang efektif dalam membentuk tatanan sosial dalam kehidupan masyarakat Islam. Otoritas moral hukum membentuk struktur sosial yang rapi dan aman melalui semua fluktual keberuntungan politis. Kemudian Muslehuddin[8] juga mengutip pendapat Berg trasser dalam buku *Grunzuge des Islamicten, ed Schach* yang mengemukakan bahwa hukum Islam memiliki norma-norma etika baik dan buruk, kejahatan dan kebaikan di mana masyarakat kecil secara ideal harus menyesuaikan diri dengannya, karenanya hukum ini memengaruhi semua aspek kehidupan sosial, ekonomi dan cabang kesusasteraan. Dalam

[7] Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientaslits* (Islamic Publication Ltd, 1980), 17.

[8] *Ibid*.

statemen ini, hukum Islam merupakan ringkasan jiwa Islam yang benar dan meyakinkan.

Menurut Syarifuddin,[9] untuk memahami pengertian hukum Islam, perlu diketahui lebih dahulu kata "hukum" dalam bahasa Indonesia dan kemudian kata hukum itu disandarkan kepada "Islam". Pengertian hukum secara sederhana adalah "*seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat, disusun orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya*." Bila kata hukum ini dihubungkan dengan kata Islam atau syara', maka hukum Islam akan berarti "*seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui dan diyakini mengikat untuk semua manusia yang beragama Islam*." Bila pengertian ini dihubungkan dengan pengertian fiqih, maka yang dimaksudkan dengan hukum Islam itu adalah fiqih dalam literatur Islam yang berasal dari bahasa Arab. Dengan demikian, setiap fiqih diartikan juga dengan hukum Islam yang mempunyai *term* seperti sekarang ini.

Hukum Islam sebagai tatanan dalam hukum modern dan salah satu sistem hukum yang berlaku di dunia ini, substansinya mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, yakni *pertama*, mencakup aspek ibadah, yaitu hukum-hukum yang mengatur hubungan manusia dengan *al-Khaliq*; *kedua*, mencakup hukum-hukum yang berhubungan dengan keluarga (*al ahwal asy-syahsyiyah*) seperti nikah, talak, rujuk, wasiat, waris dan hadhanah; *ketiga*, aspek muamalah (hukum sipil), yaitu hukum yang berhubungan dengan antarmanusia,

[9] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 193), 13-14.

seperti transaksi jual beli, gadai, hibah, utang-piutang, pinjam-meminjam, mudharabah, joint usaha, luqathah, dan sebagainya yang bertujuan mengatur agar terjadi keserasian dan ketertiban; keempat, mencakup aspek ekonomi, seperti hal-hal yang berkaitan dengan perkembangan kekayaan dan pemakaiannya, termasuk hukum zakat, baitul maal, harta *ghanimah, fa'i*; pajak dan hal-hal yang diharamkan seperti riba, menimbun harta, dan memakan harta anak yatim.

Di samping hal-hal tersebut di atas, hukum Islam juga mengatur hal-hal yang berhubungan dengan, *pertama*, jinayah (hukum pidana) yang balasannya yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an dan Sunnah; *kedua*, juga mencakup hal-hal yang berkaitan dengan hukum peradilan dan hukum acara peradilan; seperti tentang dakwaan, persaksian, sumpah dan pengakuan, dan sebagainya yang bertujuan untuk menegakkan keadilan antara umat manusia dan menyelesaikan suatu sengketa di pengadilan; *ketiga*, mencakup hal-hal yang berhubungan dengan aspek kenegaraan (*siyasah syar'iyah*), seperti hukum-hukum yang menyangkut pengangkatan kepala negara dan pejabat eksekutif lainnya, hukum-hukum yang berhubungan dengan para oposisi dan juga hukum-hukum yang mengatur hubungan antara pemimpin dengan yang dipimpin yang termasuk di dalamnya adalah substansi dari undang-undang dasar negara; *keempat*, aspek-aspek hukum internasional, yakni hubungan antara negara yang satu dengan negara yang lain, perjanjian-perjanjian internasional, masalah yang berkaitan dengan penduduk bukan Muslim dengan penduduk Muslim di negara Islam, masalah jihad dan batas-batasnya yang ditentukan oleh syariat Islam.

Pada dasarnya, penetapan norma-norma hukum Islam pada hakikatnya merupakan hak otoritas Allah dan Rasul-

Nya. Akan tetapi persoalan-persoalan baru selalu muncul mengikuti dinamika kehidupan manusia sehingga para ulama, sebagai pewaris, penerus, pengemban tugas mulia yang pernah dilakukan oleh Rasulullah,[10] dituntut untuk melakukan ijtihad lewat studi dan penelaahan yang intens. Oleh Karena itu, saat ini norma-norma hukum tidak hanya tersebar di dalam dua sumber ajaran, al-Qur'an dan al-Sunah, namun juga dalam kitab-kitab fiqh dan putusan-putusan peradilan. Kelompok pertama merupakan rangkaian ajaran yang diturunkan oleh Allah melalui komunikasi wahyu dan berbagai penjelasannya dari Rasul. Sedangkan kelompok kedua merupakan akumulasi hasil-hasil pemikiran para ulama mujtahid. Kelompok pertama lazim disebut dengan *tasyri' Ilahy*; sedangkan kelompok kedua disebut *tasyri' wadl'i*.[11]

Norma-norma hukum *tasyri' Ilahy*, khususnya persoalan ibadah, bersifat abadi dan tidak boleh berubah, sebab selain Allah dan Rasul-Nya tidak seorang orangpun berkompeten untuk mengubahnya. Sedangkan *tasyri' wadl'i* dapat dikritisi dan berubah-ubah, karena merupakan hasil pemikiran para ulama yang tidak terjamin bebas dari kekeliruan[12]. Kelompok kedua ini disebut fiqh.

B. Sumber-sumber Hukum Islam

Hukum fikih Islam merupakan hukum-hukum syariat yang Allah menuntut hamba-hambaNya untuk me-

[10] Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 34.

[11] Muhammad Faruq Nabhan, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islamy* (Beirut: Dar al-Kalam, 1981), 11.

[12] Muhammad Fauzinuddin Faiz*, Menelusuri Makna Perkawinan Dalam Al-Qur'an : Kajian Sosio Linguistik Qur'an,* (Bandung : Mizan, 2015), 11.

laksanakannya. Sumber hukum dalam kajian ushul fiqh dikenal dengan istilah dalil. Dalil fikih yang disepakati, sebagaimana dikemukakan 'Abd. al-Majid Muhammad al-Khafawi, ahli hukum Islam berkebangsaan Mesir, ada 4 (empat), yaitu Al-Qur'an, Sunnah Rasulullah, *ijma'*, dan *qiyas*. Mengenai keharusan berpegang kepada empat sumber tersebut dapat dipahami dari ayat 59 Surat An-Nisa':

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.[13]

Dalam ayat di atas, perintah menaati Allah dan Rasul-Nya artinya "perintah untuk mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah", sedangkan "perintah untuk menaati *ulil-amri*", ialah perintah mengikuti ijma' yaitu hukum-hukum yang telah disepakati oleh para mujtahidin, karena mereka itulah *ulil-amri* (pemimpin) kaum muslim dalam hal pembentukan hukum-hulaim Islam. Dan "perintah untuk mengembalikan kejadian-kejadian yang diperselisihkan antara umat Islam kepada Allah dan Rasul-Nya" artinya ialah perintah untuk melakukan *qiyas*, karena dengan *qiyas* itulah

[13] (QS. an-Nisa'/4: 59)

terlaksana perintah mengembalikan suatu masalah kepada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah.

Adapun dalil yang menunjukkan urutan dalil-dalil di atas secara hirarkis, ialah Hadits riwayat Al-Baghawi dari Mu'adz bin Jabal, sebagai berikut:

كَيْفَ تَقْضِى إِذَا عُرِّضَ لَكَ قَضَاءُ؟ قَالَ أَقْضِى بِكِتَـابِ الله، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى كِتَـابِ الله ؟ قَالَ : فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ. قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ. قَالَ : أَجْتَهِدُ بِرَأْيِ وَلاَ اَلُوا، فَضَرَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ : أَلْحَمْدُ للهِ الَّذِى وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ لِمَـا يَرْضَى الله وَرَسُو لَهُ (رواه أحمد وابو داود والترمذى)

Bahwa ketika Nabi mengutus Mu'adz ke Yaman, untuk diangkat sebagai gubernur. Nabi bertanya kepada Mu'adz: Dengan apa engkau memutuskan perkara, jika ada perkara yang menghendaki keputusanmu? Jawab Mu'adz: Saya akan putuskan dengan Kitab Allah. Nabi bertanya: Jika engkau tidak menjumpai hukumnya di dalam Kitab Allah? Jawab Mu'adz: Maka dengan Sunnah Rasul Allah. Nabi bertanya lagi: Jika tidak engkau jumpai hukumnya. di dalam Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya? Jawab Mu'adz: Saya akan berijtihad dengan pikiran saya, dan saya tidak akan lamban/ lengah dalam melakukan ijtihad. Nabi menepuk dada Mu'adz sambil berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan Rasulullah kepada yang diridai Rasulullah (HR. Ahmad, Abu Daud dan at Tarmidy).

Selain Hadits di atas juga berdasarkan Hadits riwayat Al-Baghawi dari Maimun bin Mahran, katanya: Adalah

Abu Bakar bila ada pengaduan perkara, ia memperhatikan AI-Qur'an. Jika menjumpai hukumnya di dalam Al-Qur'an, maka ia putuskan dengan hukum Al-Qur'an. Dan jika ia tidak menjumpai hukumnya di dalam Al-Qur'an, dan ia tahu ada Sunnah Rasul yang memutuskan perkara tersebut, maka ia putuskan dengan ketentuan Sunnah itu. Kemudian jika ia tidak menemukan hukumnya di dalam Sunnah Rasul, maka ia mengumpulkan pemimpin-pemimpin masyarakat untuk diajak Musyawarah. Jika mereka bersepakat pendapat tentang hukumnya, maka ia putuskan dengan hukum-hukum hasil kesepakatan berdasarkan musyawarah itu. Demikian para Khalifah Umar bertindak serupa dan semua sahabat-sahabat senior dan juga pemimpin-pemimpin umat Islam dapat menerima tindakan Abu Bakar dan Umar tersebut. Dan tiada seorang pun yang menentang urutan hirarkis dari keempat dalil hukum Islam itu.[14])

Berikut ini secara ringkas akan dijelaskan masing-masing dari empat dalil tersebut.

1. Al-Qur'an

a. Pengertian Al-Qur'an

Alquran adalah firman Allah Swt. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya yang tertulis dalam lembaran-lembaran. Alquran merupakan sumber utama untuk hukum fikih Islam. Oleh karena itu, maka kita harus merujuk kepada Alquran jika terdapat suatu masalah apapun itu. Jika kita temukan di dalamnya, maka kita ambil dan jika kita belum menemukannya, maka kita ambil dari sumber-sumber yang lainnya.

[14]Masjfuk Zuhdi, *Pengantar llmu Hadits* (Surabaya: Bina Ilmu, 1985), 57.

Misalnya kita mencari hukum khamr/arak. Maka kita mencari di dalam Alquran. Dan ternyata kita menemukan firman Allah Swt.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (Q.S. Al-Maidah/5: 90)

Berdasarkan ayat tersebut, maka khamr adalah termasuk benda yang terlarang dalam bingkai Islam.

Meskipun Alquran adalah sumber pertama dalam menetapkan hukum fikih Islam. Tetapi di dalam ayat-ayat Alquran tidak seluruhnya menunjukkan permasalahan yang rinci, dan tidak menjelaskan semua hukum.

Teks ayat-ayat Alquran memang menjelaskan secara rinci masalah akidah. Tetapi dalam masalah ibadah, muamalah dan gambaran langkah-langkah menjalani hidup bagi umat muslim hanya diterangkan secara global saja. Namun, hal itu dijelaskan secara rinci di dalam sunah Nabi saw.

Misalnya perintah tentang salat ada di dalam Alquran. Tetapi tidak dijelaskan tata cara melaksanakan Alquran, jumlah rakaatnya dan lain sebagainya. Namun hal tersebut dijelaskan secara rinci di dalam sunah Nabi saw. Begitu pula dalam masalah zakat dan lain sebagainya.

Al-Qur'an dalam kajian Ushul Fiqh merupakan objek pertama dan utama pada kegiatan penelitian dalam memecahkan suatu hukum. Al-Qur'an menurut bahasa berarti "bacaan" dan menurut istilah Ushul Fiqh Al-Qur'an berarti "*kalam*" (perkataan) Allah yang diturunkan-Nya dengan perantaraan Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW dengan bahasa Arab serta dianggap beribadah membacanya".

Al-Qur'an mulai diturunkan di Mekkah, tepatnya di Gua A Hira pada tahun 611 M, dan berakhir di Madinah pada tahun 633 M, dalam jarak waktu kurang lebih 22 tahun beberapa bulan. Ayat pertama diturunkan adalah ayat 1 sampai dengan ayat 5 Surat al-'Alaq:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ
وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

1) Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan, 2) Dia telah menciptakan manusia dengan segumpal darah. 3) Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. 5) Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya. [15]

b. Keistimewaan-keistimewaan Al-Qur'an

Al-Qur'an ialah firman Allah yang disampaikan oleh Jibril kepada Nabi Muhammad, dengan lafal-lafalnya yang berbahasa Arab beserta makna-maknanya yang hak (benar) untuk sebagai bukti atas kenabian dan kerasulan

[15] QS. Al-'Alaq / 96:1-5

Muhammad dan sebagai sumber hukum yang dijadikan pedoman hidup bagi manusia, serta untuk mendekatkan diri dengan membacanya (sebagai ibadah). Al-Qur'an adalah yang tertulis di antara halaman-halaman mushaf, yang dimulai dengan Surat Al-Fatihah dan diakhiri dengan Surat An-Nas, yang sampai kepada kita dengan jalan mutawatir (cukup banyak jumlah orang yang menyaksikan dan menyampaikan) dari generasi pertama (sahabat Nabi) sampai generasi-generasi berikutnya, dan terpelihara dari segala macam perubahan/pergantian, sesuai dengan janji Allah dalam Surat Al-Hijr ayat 9:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

'Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an, dan. sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya. "

Dari uraian tentang Al-Qur'an di atas, dapatlah diketahui bahwa Al-Qur'an itu berbeda dengan Hadits Nabawi, yang lafalnya dari Nabi dan maknanya dari Allah. Al-Qur'an juga berbeda dengan Hadits Qudsi, yang berupa firman Allah yang disampaikan kepada Nabi melalui ilham atau impian, kemudian disampaikan Nabi kepada umatnya dengan bahasanya sendiri, disertai keterangan:

قال النبى صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه.

atau

قال الله تعالى فيما رواه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم

Hadits Qudsi ini, sekalipun firman Allah, tetapi

bukan termasuk A1-Qur'an. Karena itu, tidaklah sah shalat dengan membaca Hadits Qudsi, dan tidak pula dipandang ibadah membacanya.[16]) Demikian pula tafsir Al-Qur'an atau terjemahnya tidak dipandang Al-Qur'an, sekalipun dilakukan oleh orang Islam yang berkualitas dan tidak diragukan identitasnya dan iktikad baiknya. Karena itu, orang tidak cukup berpegangan dengan kitab tafsir atau terjemah Al-Qur'an saja tanpa mencocokkannya dengan Al-Qur'an. Demikian pula tidak sah shalat dengan membaca kitab tafsir atau dengan terjemahan Al-Qur'an, dan juga tidak dianggap ibadah membacanya.

Menurut riwayat, Imam Abu Hanifah membolehkan orang membaca Al-Qur'an dengan terjemahan bahasa Persia pada waktu shalat bagi orang yang tidak mampu membaca Al-Qur'an. Namun menurut riwayat lain, Imam Abu Hanifah telah mencabut pendapatnya di atas dan sependapat dengan imam-imam madzhab lainnya, bahwa bagi orang yang tidak mampu mengucapkan bahasa Arab, ia cukup shalat dengan diam, sebagaimana orang shalat dengan duduk bagi orang yang tidak mampu shalat berdiri, sebab Islam tidak menuntut/membebani manusia di luar kemampuannya.[17])

c. Mukjizat Al-Qur'an

A1-Qur'an merupakan mukjizat Nabi Muhammad sebagai bukti atas kenabian dan kerasulannya. Mukjizat Al-Qur'an itu tidak bersifat materiil, seperti menyembuhkan penyakit lepra (Nabi Isa), atau melempar

[16] Ibid., him. 21 -23.

[17] Ibid., hlm. 24 fn 1. Cf. Madkur, op. cit., hlm. 218 fn 1

tongkat berubah menjadi ular yang hidup (Nabi Musa), atau mukjizat-mukjizat nabi lainnya yang visual. Mukjizat-mukjizat nabi yang sebelum Nabi Muhammad hanya dapat disaksikan oleh orang/kelompok tertentu dan dalam waktu tertentu. Berbeda dengan mukjizat Al.-Qur'an bisa disaksikan oleh siapa pun sepanjang masa, sesuai dengan masa berlakunya syariat Islam sepanjang masa sampai hari akhir.

1) Mukjizat Al-Qur'an dapat dibuktikan antara lain: keindahan bahasa dan sastra AI-Qur'an mencapai tingkatan yang luar biasa di luar kemampuan manusia, sehingga tidak dapat ditandingi oleh siapa pun, baik secara perorangan maupun dengan bekerja sama. Hal ini terbukti bahwa tantangan Al-Qur'an terhadap siapa saja yang tidak percaya kewahyuannya sejak diturunkannya hingga kini, tiada seorang pun yang mampu menanggapi / menandinginya. Dengan demikian terbuktilah kebenaran firman Allah Surat Al-Isra' ayat 88 :

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

"Katakanlah : Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al-Qur'an, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan A1-Qur'an sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain.

2) Keterangan Al-Qur'an tentang keadaan umat/ kaum dahulu beserta para. nabi/rasul-Nya, seperti kaum 'Ad, kaum Tsamud, kaum Loth, kaum Nuh,

kaum Ibrahim; kaum Musa, Fir'aun, Maryam dan anak yang dilahirkan tanpa bapak (Isa), kelahiran Yahya, dan sebagainya. Kisah tentang mereka itu semuanya faktual, bukan mitos dan bukan pula legenda, sesuai dengan kisah tentang mereka yang terdapat di kitab-kitab suci mereka dengan koreksi dari Al-Qur'an terhadap kitab-kitab suci mereka di sana-sini.[18])

Semuanya itu disampaikan oleh seorang yang ummi (tidak pandai baca-tulis Arab, tidak pernah belajar dan tidak pernah pula membaca kitab: la pun tidak berada di lingkungan ilmuwan atau rohaniwan, sehingga ia mendapat kesempatan untuk belajar ilmu atau agama. Maka tidaklah mungkin kalau Al-Qur'an itu karya Muhammad, melainkan benar-benar dari Allah. Oleh karena itu, Allah berfirman dalam Surat Al'Ankabut ayat 48:

وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ

"Dan kamu tidak pernah membaca sebelumnya (Al-Qur'an) sesuatu kitab pun dan kamu tidak (pernah) menulis suatu kitab dengan tangan kananmu. Andaikata (kamu pernah membaca dan menulis), tentulah akan ragu-ragu orang yang mengingkari (mu)."

3) Keterangan Al-Qur'an tentang hal-hal yang akan terjadi (semacam ramalan) dan ternyata benar tejadi seperti yang dikatakan Al-Qur'an. Misalnya :

[18] Masjfuk Zuhdi, PengantarStudi: Islam Bagian Pertama, Win. 37-42

a. Keterangan Al-Qur'an tentang kekalahan bangsa Romawi oleh bangsa Persia. Namun dalam beberapa tahun lagi (3-9 th), bangsa Romawi akan dapat menebus kekalahannya. Dan hal ini benar menurut sejarah (perhatikan Al-Qur'an Surat Ar-Rum ayat 1-4).
b. Janji Allah akan memberi pertolongan (kemenangan) kepada umat Islam pada perang Badar (th kedua H) dengan firman-Nya Surat Al-Anfal ayat 7, dan ternyata benar umat Islam mendapat kemenangan besar, sekalipun kekuatan umat Islam masih kecil menghadapi kekuataan musyrikin yang besar/kuat.
c. Janji Allah bahwa umat Islam akan segera masuk Mekah dan Masjidil Haram dalam keadaan aman dengan firmanNya Surat Al-Fath ayat 27, dan janji Allah ini pun ternyata benar.
d. Allah berjanji akan menjadikan umat Islam sebagai penguasa di bumi dengan firman-Nya Surat An-Nur ayat 55. Ternyata fakta sejarah menunjukkan kebenarannya, bahwa panji-panji Islam telah berkibar tidak hanya di negara-negara Arab saja, tetapi di masa pemerintahan al-Khulafa' ar-rasyidun saja, wilayah Islam terbentang jauh di luar negara-negara Arab.

Ramalan-ramalan yang tepat dari Al-Qur'an tentang terjadinya peristiwa-peristiwa yang belum terjadi menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu benar-benar dari Allah, bukan karya Muhammad.

4) Keterangan Al-Qur'an yang bersifat ilmiah yang sangat menakjubkan, seperti tentang penciptaan alam, astronomi, keterangan tentang bumi, hewan-hewan, tumbuh-tumbuhan, dan kelahiran manusia (proses terjadinya manusia). Keterangan-keterangan ilmiah tersebut tidaklah mungkin dari Nabi Muhammad sendiri yang ummi dan tinggal di Jazirah Arab yang masih sederhana peradabannya dan tidak mempunyai lembaga pendidikan tinggi yang memungkinkan Nabi Muhammad memperoleh keterangan-keterangan ilmiah tersebut, apalagi mengingat keterangan-keterangan ilmiah dari Al-Qur'an itu belum dikenal oleh seluruh masyarakat dunia, dan ternyata tidak bertentangaan dengan sains modern sekarang.[19])

d. Hukum-hukum yang Terkandung dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup secara umum mengandung tiga ajaran pokok:

1) Ajaran-ajaran yang berhubungan dengan akidah (keimanan) yang membicarakan tentang hal-hal yang wajib diyakini, seperti masalah tauhid, masalah kenabian, mengenai Kitab-Nya, Malaikat, hari Kemudian dan sebagainya yang berhubungan dengan doktrin 'akidah.

[19]Baca: Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-fiqh*, Cairo, Dar al-Filer ai-'Araby, 1958, hIm 64-66. Cf. Maurice Bucaile, La bible le Coran et la Seience, H.M. Rasjidi, Jakarta, Bulan Bintang, 1979, hIm- 178-179

2) Ajaran-ajaran yang berhubungan dengan. akhlak, yaitu hal-hal yang harus dijadikan perhiasan diri oleh setiap mukallaf berupa sifat-sifat keutamaan dan menghindarkan diri dari hal-hal yang membawa kepada kehinaan (doktrin akhlak).
3) Hukum-hukum amaliyah, yaitu ketentuan-ketentuan yang berhubungan dengan amal perbuatan mukallaf (doktrin syari'ah/fikih). Dari hukum-hukum amaliyah inilah timbul dan berkembangnya ilmu fikih. Hukum-hukum amaliyah dalam Al-Qur'an terdiri dari dua cabang, yaitu hukum-hukum ibadah yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, . dan hukum-hukum mu'amalat yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya.[20]

2. Sunnah Rasulullah

Kedudukan sunah ini menjadi sumber kedua dalam penetapan hukum Islam. Awalnya kita akan merujuk kepada Alquran. Namun, jika kita tidak menemukan hukum di dalamnya, maka kita merujuk kepada sunah, dengan syarat sunah tersebut dengan sanad yang sahih.

Sementara tugas sunah adalah sebagai penjelas atas apa yang ada di dalam Alquran yang masih bersifat global atau umum. Dengan demikian maka sunah hadir sebagai perinci dari tata cara salat baik dari segi bacaannya maupun gerakannya. Sunah juga hadir sebagai penjelas tata cara haji dan ibadah-ibadah lainnya yang masih global penjelasannya di dalam Alquran. Sunah juga bertugas menjelaskan hukum yang tidak dibicarakan di dalam Alquran. Seperti haramnya memakai cincin emas dan menggunakan sutra bagi laki-laki.

[20] Satria Effendi & M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 92.

a. Pengertian Sunnah

Kata *sunnah* secara bahasa berarti "perilaku seseorang tertentu, baik perilaku yang baik atau perilaku yang buruk" Dalam pengertian inilah dipahami kata Sunnah dalam sebuah hadits Rasulullah:

"Dari al-Munzir bin Jarir, dari bapaknya, dari Nabi SAW. bersabda: "Barangsiapa yang melakukan perilaku (sunnah) yang baik dalam Islam ini, maka ia akan mendapat pahalanya dan pahala orang yang menirunya dan sedikit pun tidak dikurangi, dan barangsiapa yang melakukan perilaku (sunnah) yang buruk dalam Islam, maka ia akan mendapat dosanya dan dosa orang yang menirunya dan sedikit pun tidak dikurangi" (HR. Muslim).

Menurut istilah Ushul-Fiqh, Sunnah Rasulullah, seperti dikemukakan oleh Muhammad Ajjaj al-Khatib (Guru Besar Hadits Universitas Damaskus), berarti "Segala perilaku Rasulullah yang berhubungan dengan hukum, baik berupa ucapan (*Sunnah qaulyyiah*), perbuatan (*Sunnah, fii'liyyah*), atau pengakuan (*Sunnah taqririyah*)".

Contoh Sunnah *qawliyah* (ucapan) sabda Rasulullah SAW:

Dari Ubadah bin Samit, sesungguhnya Rasulullah SAWmenetapkan bahwa tidak boleh melakukan kemudaratan, dan tidak pula boleh membalas kemudaratan dengan kemudaratan". (HR. Ibnu Majah)

Sementara contoh Sunnah *fi'liyyah* ialah tentang rincian tata cara shalat sebagai berikut:

Dari Ibnu Umar berkata, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: "Saya shalat seperti sahabat-sahabatku

melaksanakan shalat, aku tidak melarang seseorang di antara mereka shalat, baik siang maupun malam sesuai yang dikehendakinya, kecuali mereka sengaja shalat pada saat terbit dan tenggelamnya matahari. (HR. Bukhari)

Demikian juga dengan masalah-masalah yang berkaitan dengan ibadah haji, di mana dalam Al-Qur'an hanya disebutkan kewajiban melakukan shalat dan kewajiban melakukan haji tanpa ada penjelasannya secara terperinci.[21]

Sedangkan contoh Sunnah *taqririyah* (pengakuan) ialah pengakuan Rasulullah atas perilaku para sahabat. Contohnya, di masa Rasulullah ada dua orang sahabat dalam suatu perjalanan, ketika akan shalat tidak mendapatkan air, lalu mereka bertayamum dan mengerjakan shalat. Kemudian mereka menemukan air sedangkan waktu shalat masih berlanjut. Lalu salah seorang di antara keduanya mengulangi shalatnya dan yang lain tidak. Ketika mereka melaporkan hal itu kepada Rasulullah, Beliau membenarkan kedua praktik tersebut. Kepada yang tidak mengulangi shalatnya beliau berkata: "Engkau telah melakukan sunnah, dan telah cukup bagimu shalatmu itu". Dan kepada yang mengulangi shalatnya beliau berkata pula: "Bagimu pahala dua kali lipat ganda". Inilah arti hadits yang dimaksud:

Dari Atha' bin Yasar dari Abi Said, sesungguhnya ada dua orang lelaki yang bertayamum dan keduanya melaksanakan shalat, kemudian keduanya mendapatkan air, pada saat waktu belum habis, maka salah seorang dari keduanya berwudhu dan mengulang shalatnya karena waktu belum habis sedangkan seorang yang lain tidak

[21] Satria Effendi & M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 113.

melakukannya, maka keduanya bertanya kepada Nabi SAW. Dan beliau bersabda kepada yang tidak mengulang shalatnya: " Engkau telah melakukan sunnah, dan telah cukup bagimu shalatmu itu "Dan kepada yang mengulangi shalatnya beliau bersabda: " Bagimu pahala dua kali lipat ganda". (HR. Abu Daud dan Nasai)

Sunnah dalam pengertian tersebut di atas, seperti ditegaskan Shubhi Saleh, ahli hadits berkebangsaan Libanon, identik dengan istilah hadits.

b. Dalil Keabsahan Sunnah sebagai Sumber Hukum

Al-Qur'an memerintahkan kaum muslimin untuk menaati Rasulullah seperti dalam ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.[22]

Ada juga ayat yang menjelaskan bahwa pada diri Rasulullah terdapat keteladanan yang baik sebagaimana firman Allah:

[22] QS. an-Nisa'/4: 59

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.[23]

c. Sumber dan Dalil Hukum Islam

Sunnah atau hadits dari segi sanadnya atau periwayatannya dalam kajian Ushul Fiqh dibagi kepada dua macam, yaitu hadits *mutawatir* dan hadits ahad.

Hadits *Mutawatir* ialah hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah oleh sekelompok perawi yang menurut kebiasaan individu-individunya jauh dari kemungkinan berbuat bohong, karena jumlah mereka banyak dan diketahui sifat masing-masing mereka yang jujur serta berjauhan tempat antara yang satu dengan yang lain. Dari kelompok ini diriwayatkan pula selanjutnya oleh kelompok berikutnya yang jumlahnya tidak kurang dari kelompok pertama, dan begitulah selanjutnya sampai dibukukan oleh *pentadwin* (orang yang membukukan) hadits, dan pada masing-masing tingkatan itu sama sekali tidak ada kecurigaan bahwa mereka akan berbuat bohong atas Rasulullah. Contohnya Sunnah *fi'liyyah* (perbuatan) yakni tentang rincian cara melakukan shalat, rincian haji, dan lain-lain yang merupakan syiar agama Islam yang secara berturut-turut diwarisi dari

[23] QS. al-Ahzab/33: 21.

satu generasi ke generasi berikutnya sehingga sampai kepada kita. Sunnah *fi'liyyah* seperti ini telah diterima oleh sekelompok sahabat dari Rasulullah. Kemudian diwarisi pula oleh generasi berikutnya sehingga sampai ke masa kita sekarang ini.

Hadits *Mutawatir* terbagi dua macam; hadits *mutawatir lafdli* dan hadits *mutawatir ma'nawy*. Hadits *mutawatir lafdli* ialah hadits yang diriwayatkan oleh orang banyak serta bersamaan arti dan lafalnya.[24] Contoh:

عن أبى سعيد الخدرى أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عنى ومن كتب عنى غير القرآن فلسمحه وحدثوا عنى ولا حرج ومن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (رواه ومسلم)

Dari Abu Said al-Khudriy, sesungguhnya Rasulullah SAW. Bersabda janganlah Anda tulis apa yang aku ucapkan, barang siapa yang menulis sesuatu dariku selain Al-Qur'an maka hapuslah dan ceritakanlah hadits dariku serta jangan berbuat dosa. Barangsiapa yang berbuat dusta atas diriku dengan sengaja maka hendaklah ia mengambil tempatnya di neraka (HR. Muslim).

Sedangkan Hadits Mutawatir Ma'nawi adalah Hadis yang maknanya mutawatir dan lafad-nya tidak mutawatir. Hadis ini menunjukan satu makna yang sama dengan beberapa lafad yang beda. Misalnya hadis tentang Raf'ul Yadaini biddu'a, Al-Haudl, Ar-Ruyah dan selainnya.

[24] Satria Effendi & M. Zein, *Ushul Fiqh*, 113.118

Hadits Mutawatir mengandung ilmu yang harus diyakini yang mengharuskan kepada manusia untuk mempercayainya dengan sepenuh hati, seperti seseorang yang tidak ragu-ragu menyaksikan dirinya. Oleh karena itu semua Hadis Mutawwatir hukumnya diterima dan tidak perlu adanya penelitian keadaan perawinya.

Ibn Hiban dan Al-Hazimi berpendapat hadis Mutawatir itu tidak ada sama sekali, dengan alasan kenapa Ulama Ahli Hadis tidak membahasnya, karena para ulama Ahli Hadis hanya membahas seputar diterima dan ditolaknya Hadis dari segi sanad dan matan. Dan Hadis Mutawatir tidak perlu penilitian kepada semua perawi, karena Hadis Mutawatir mengandung ilmu yang jarus diyakini, pendapat Ibn Hiban dan Al-Hazimi tidak perlu ditarik kesimpulan tentang Hadis Mutawatir itu tidak ada, padahal Ulama Ahli Hadis memberikan contoh hadis "man kadzaba 'alayya muta'amidan fal yatabawwa maq'adahu minnar" itu benar ada, sedangkan Ibn Sholah mengatakan Hadis Mutawatir itu sedikit dan jarang.

Akan tetapi Ibn Hajar pada Syarh An-Nukhbah menentang kedua pendapat diatas, tentang pendapat Ibn Hiban dan Al-Hazimi yang mengatakan tidak ada dan Ibn Sholah yang mengatakan sedikit. Hal itu timbul karena, sedikitnya penilitian tentang tingkatan-tingkatan yang banyak, keadaan perawi, dan sifat perawi yang menurut kebiasaan terhindar dari bersepakat untuk dusta. Kemudian Ibn Hajar juga mengatakan : "sungguh baik orang yang mengatakan Hadis Mutawatir itu ada dalam kategori Hadis, bahwasannya banyak kitab-kitab yang terkenal di kalangan Ahli Ilmu dari Barat dan Timur.

Hadits Ahad ialah hadits yang diriwayatkan oleh seorang atau lebih tetapi tidak sampai ke batas hadits *mutawatir*. Hadits Ahad terbagi kepada tiga macam. *Pertama*, hadits masyhur, yaitu hadits yang pada masa sahabat diriwayatkan oleh tiga orang perawi saja, tetapi kemudian pada masa tabi'in dan seterusnya hadits itu menjadi hadits *mutawatir* dilihat dari segi jumlah perawinya. Contoh:

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية وإنما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه (رواه البخارى ومسلم)

Dari 'Umar bin Khattab: "Sesungguhnya amalan-amalan itu tergantung kepada niat, dan bagi seseorang adalah menurut apa yang diniatkannya. Barangsiapa yang hijrahnya karena Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya akan sesuai dengan yang telah diniatkannya dan barangsiapa yang hijrahnya karena dunia yang akan digapainya atau karena wanita yang akan dinikahinya, maka nilai hijrahnya akan sesuai dengan apa yang diniatkannya". (HR. al-Bukhari dan Muslim).

Kedua adalah Hadis Aziz: Yaitu hadis yang perawinya tidak kurang dari dua orang dalam semua tingkatan thobaqoh.
Contoh:

"لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين"

Ketiga, Hadis Gharib: Yaitu suatu hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi sendirian, atau oleh satu orang rawi saja di setiap thobaqoh

إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى

Para ulama berbeda pendapat di dalam menggunakan hadis Ahad. Apabila berhubungan dengan masalah hukum maka menurut jumhur ulama, wajib di amalkan. Akan tetapi sebagian dari golongan Hanafiah menolak hadis ahad dalam masalah Ammu al-Balwa seperti wudhunya orang yang menyentuh kelamin, begitu juga dalam masalah hukuman had. Sebagian golongan Malikiyah memenangkan Qiyas dari pada hadis ahad ketika bertentangan, padahal menurut para ulama hadis yang benar yaitu bahwasanya hadis ahad yang muttasil (sanadnya bersambung) serta diriwayatkan oleh rowi yang adil itu di terima dalam semua hukum dan dimenangkan daripada Qiyas. Pendapat ini didukung oleh Imam Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal, serta para imam-imam hadis, fiqih dan ushul fiqih.

d. Fungsi Sunnah Terhadap Ayat-ayat Hukum / Ahkam

Secara umum fungsi sunnah adalah sebagai *bayan* (penjelasan) atau *tabyiin* (menjelaskan ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an) seperti ditunjukkan oleh ayat 44 Surat al-Nahl:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkannya.[25]

Ada beberapa bentuk fungsi sunnah terhadap Al-Qur'an:

1) Menjelaskan isi Al-Qur'an, antara lain dengan merinci ayat-ayat global. Misalnya hadits *fi'liyah* (dalam bentuk perbuatan) Rasulullah yang menjelaskan cara melakukan shalat yang diwajibkan dalam Al-Qur'an dalam hadits riwayat Bukhari dari Abu Hurairah, dan demikian pula tentang penjelasannya mengenai masalah haji seperti dalam hadits riwayat Muslim dari Jabir. Di samping itu juga Sunnah Rasulullah berfungsi untuk mentakhsis ayat-ayat umum dalam Al-Qur'an yaitu menjelaskan bahwa yang dimaksud oleh Allah adalah sebagian dari cakupan lafal umum itu, bukan seluruhnya. Contoh:

عن أبى هريرة يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها (رواه البخارى ومسلم)

[25] QS. an-Nahl/16: 44

Dari Abu Hurairah berkata, Rasulullah SAW melarang memadu antara seorang wanita dengan bibinya, saudara ayah atau ibu.[26]

Hadits tersebut mentakhsis keumuman 24 Surat an-Nisa' sebagai berikut:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. dan Dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan Tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini menegaskan boleh mengawini selain

[26] (HR al-Bukhari dan Muslim)

wanita-wanita yang telah disebutkan sebelumnya, seperti ibu, saudara perempuan, anak saudara dan lain-lainnya yang tersebut dalam ayat ke 23 sebelumnya. Sebelum datang hadits tersebut, berdasarkan kepada keumuman ayat 24 surat an-Nisa', boleh memadu seorang wanita dengan bibinya. Persepsi beginilah yang dihilangkan oleh datangnya hadits pentakhsis tersebut, sehingga maksud ayat tersebut tidak lagi mencakup masalah poligami antara seorang wanita dengan bibinya.

2) Membuat aturan tambahan yang bersifat teknis atas sesuatu kewajiban yang disebutkan pokok-pokoknya di dalam Al-Qu'ran. Misalnya masalah Iran, bilamana seorang suami menuduh istrinya berzina tetapi tidak mampu mengajukan empat orang saksi padahal istrinya itu tidak mengakuinya, maka jalan keluarnya adalah dengan cara Iran. Li'an adalah sumpah empat kali dari pihak suami bahwa tuduhannya adalah benar dan pada kali yang kelima ia berkata: "La'nat (kutukan) Allah atasku jika aku termasuk ke dalam orang-orang yang berdusta". Setelah itu istri pula mengadakan lima kali sumpah membantah tuduhan tersebut sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ
فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ

وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ

وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ

الْكَاذِبِينَ

وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ

Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina), Padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, Sesungguhnya Dia adalah Termasuk orang-orang yang benar. Dan (sumpah) yang kelima: bahwa laknat Allah atasnya, jika Dia Termasuk orang-orang yang berdusta. Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah Sesungguhnya suaminya itu benar-benar Termasuk orang-orang yang dusta. Dan (sumpah) yang kelima: bahwa laknat Allah atasnya jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar.[27]

sehingga dengan li'an yang dilakukannya, suami lepas dari hukuman *qazaf* (delapan puluh kali dera atas orang yang menuduh orang lain berzina tanpa saksi) dan istri pun bebas dari tuduhan berzina itu. Namun dalam ayat tersebut tidak dijelaskan apakah hubungan suami istri antara keduanya masih lanjut atau terputus. Sunnah Rasulullah menjelaskan hal itu yaitu bahwa di antara keduanya dipisahkan buat selamanya (HR. Ahmad dan Abu Daud).

3) Menetapkan hukum yang belum disinggung dalam Al-Qur'an. Contohnya: hadits riwayat al-Nasa'i dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah bersabda mengenai

[27] QS. An-Nur/24 : 6-9.

keharaman memakan binatang buruan yang mempunyai taring dan burung yang mempunyai cakar sebagaimana disebutkan dalam hadits:

عن إبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال كل ذى ناب من السباع فأكله حرام (رواه النسائى)

Dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW. bersabda semua jenis binatang buruan yang mempunyai taring dan burung yang mempunyai cakar, maka hukum memakannya adalah haram.[28]

Hadits dapat pula dibagi menjadi hadits mutawatir dan hadits ahad. Haadis mutawatir apabila orang yang meriwayatkan hadits itu terdiri dari orang banyak pada setiap tingkatannya sehingga mustahil mereka bersepakat membikin kebohongan. Hadits mutawatir ini apabila disepakati oleh semua perawinya tentang redaksi hadits ini seperti hadits yang berbunyi:

من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.

Artinya "Barangsiapa apa yang sengaja membikin kebohongan terhadapku maka bersedialah mempersiapkan tempatnya di dalam neraka".

Hadits yang seperti ini dinamakan "mutawatir lafzi". Tetapi kalau redaksinya berbeda-beda namun isi dan maknanya sama, seperti hadits-hadits yang menerangkan mengangkat tangan dalam berdoa,

[28] (HR. an-Nasa'i)

hadits-hadits yang berbicara masalah ini dari sekian banyak sahabat yang menerangkan dalam pelbagai peristiwa maka hadits yang seperti ini dinamakan "mutawatir maknawi".

Hadits mutawatir memberikan pengertian qath'i (pasti) karena tidak tergambar ke semua perawinya bersepakat membikin kebohongan maka hadits yang seperti ini dijadikan sumber syariat Islam tanpa meneliti lagi keadaan perawinya dan siapa yang menolaknya dihukumkan menjadi kafir.

Kemudian sunnah dipandang dari segi kuat lemahnya perawi nilainya dapat pula dibagi menjadi tiga macam hadits sahih, hadits hasan dan hadits dlaif. Mengenai hadits sahih dan hasan tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para fuqaha dapat dijadikan sumber fikih. Suatu hadits dapat dikatakan sahih apabila telah memenuhi persyaratan tertentu sebagaimana yang ditetapkan dalam kitab-kitab mustahalul hadits, di antaranya yang harus ada pada sanadnya (perawinya) maupun pada matannya (isinya). Para perawi dalam sanad harus memenuhi syarat diantaranya berusia baligh pada saat menerima hadits, telah menganut agama Islam pada saat menerima hadits, serta dhabit yakni kuat ingatan dan bersifat adil ialah terdiri dari orang yang melaksanakan ajaran agama dengan baik. Dari segi matan bahwa sesuatu hadits dikatakan sahih apabila isinya tidak bertentangan dengan ratio dan gaya bahasanya cukup tinggi.

Hadits hasan ialah hadits yang belum mencapai persyaratan sahih umpamanya ingatannya kurang

mantap namun tidak sampai menyebabkan cacat. Namun dari jalan lain ditemui ada perawi lain yang meriwayatkan hadits yang seperti itu yang lebih kuat kalau dilihat dari segi persyaratan, maka hadits hasan ini masih dapat dijadikan sumber fikih.

Hadits dlaif ialah hadits yang kurang syarat maka para ulama sepakat hadits dlaif tidak dapat dijadikan sumber akidah karena akidah disyaratkan dalilnya lebih konkrit yakni qath'iyah. Namun dalam bidang fikih menurut Jumhurul Fuqaha masih dapat dijadikan pendorong untuk berbuat kebajikan (fadhailul 'amal) namun tidak dapat dijadikan sumber fikih asal saja dlaifnya bukan maudhu atau palsu. Imam Ahmad bin Hanbal tidak membedakan hadits sahih atau hadits hasan atau dlaif, baginya ketiga macam hadits ini dapat dijadikan sumber fikih, ia berpendapat mempergunakan hadits dlaif yang bukan maudhu lebih baik dari mempergunakan kias. Namun dalam bidang akidah Imam Ahmad bin Hanbal sepakat dengan Jumhur bahwa hadits dlaif tidak dapat dijadikan sumber fikih/akidah.

Menurut penelitian, setidaknya ada empat faktor yang menyebabkan timbulnya hadits maudhu. Pertama, Pertentangan Politik.Sebagaimana diketahui sebelum munculnya hadis-hadis palsu, persoalan yang muncul adalah perebutan kekuasaan. Harus diakui bahwa terbunuhnya Usman bin Affan dan Ali bin Abu Thalib nyata-nyata akibat perebutan kekuasaan melalui perang Jamal pada masa Ali ra. Memegang jabatan khalifah juga tidak lepas dari

persoalan politik. Untuk pembelaan eksistensi atau kekuatan masing-masing kelompok yang berebut kekuasaan ternyata diperlukan pemalsuan hadits. Contoh hadits yang mengagungkan Ali:

يا على ان الله غفرلك ولذ ريتك ولوالديك ولأهلك وشيعتك ولمحبى شيعتك

"Wahai Ali sesungguhnya Allah AWT telah mengampunimu, keturunanmu, kedua orang tuam, keluargamu, (golongan) Syi'ahmu dan orang-orang yang mencintai Syi'ahmu"

Kedua, Perbedaan Mazhab. Seperti halnya persoalan politik yang dapat menyulut minat pemalsuan hadits, pertikaian pendapat mazhab-kalam dan fiqh juga sama. Misalnya hadits yang diciptakan bagi yang menganggap tidak mengangkat tangan di kala sembahnyang, yaitu:

من رفع يديه فى الصلاة فلاصلاةله

"Barang siapa mengangkat kedua tangannya di dalam shalat, maka tidak sah shalatnya"

Ketiga, Cinta Kebaikan tetapi Bodoh Agama. Sebagaian orang ahli zuhud dan shalih melihat bahwa banyaknya orang yang sibuk mengurus kesenangan dunia dan mengabaikan kebahagiaan akhirat. Untuk mengatasinya, mereka membuat hadits "ancaman dan khabar gembira". Mereka sadar bahwa bohong menjatuhkan martabat Nabi itu dilarang. Tetapi menurut mereka, bohong untuk memalingkan orang dari kesenangan dunia

tidak dipandang sebagai menjatuhkan martabat Nabi, justru membantu misi Nabi. Ini sebenarnya juga membahayakan Agama. Apalagi bila informasi hadits semacam ini dibaca oleh orang kritis, akan menunjukkan dangkalnya agama.

من قال لا اله الا الله خلق من كل كلمة طيرا منقاره من ذهب وريشه من مرجان

"Barang siapa mengucap la ilaha illa Allah maka untuk setiap kata yang diucapkan itu ia telah menciptakan sesekor burung yang paruhnya terbuat dari emas dan paruhnya terbuat dari marjan".

Keempat, Usaha Kaum Zindiq Mengeruhkan Islam. Kaum Zindiq termasuk kaum yang membenci Islam, baik Islam sebagai agama atau sebagai dasar pemerintahan. Mereka tidak mungkin melampiaskan kebencian melalui konfrontasi dan pemalsuan al-Qur'an, maka cara yang paling tepat dan memungkinkan adalah melalui pemalsuan hadits, dengan tujuan menghancurkan agama dari dalam. 'Abd Al-Karim ibnu 'Auja' yang dihukum mati oleh Muhammad bin Sulaiman bin 'Ali, Wali wilayah basrah, ketika hukuman akan dilakukan dia mengatakan "Demi Allah saya telah membuat hadits palsu sebanyak 4000 hadits. Seorang telah mengaku di hadapan khalifah Al-Mahdi bahwa dirinya telah membuat ratusan hadits palsu. Hadits palsu ini telah tersebar di kalangan masyarakat. Hammad bin Zaid mengatakan "hadits yang dibuat kaum Zindik ini berjumlah 12.000 hadits. Contoh

hadits yang dibuat oleh golongan Zindiq ini antara lain:

النظر إلى الوجه الجميل صدقة

"Melihat wajah cantik termasuk ibadah"

Selain 'Abd Al-Karim ibn 'Auja' ada juga tokoh-tokoh yang terkenal membuat hadits palsu, yaitu Bayan bin Sam'an Al-Mahdy yang mati dibunuh Khalid bin Abdillah dan Sa'id Al-Mashlub yang pada akhirnya dibunuh Ja'far Al-Manshur. Khalifah yang mempunyai perhatian khusus memberantas kaum Zindiq adalah Khalifah Al-Mahdy.

Sebagai dimaklumi semenjak Islam berkembang, kekuasaan orang Yahudi di Semenanjung Arabia kian lemah yang akhirnya dengan jatuhnya benteng Khaibar kekuasaan mereka runtuh. Karena rasa dendam terhadap umat Islam inilah orang Yahudi berusaha menyusupkan ajarannya yang merusak Islam, sebagaimana yang diajarkan oleh Abdullah bin Saba' yang menjadi arsitek Islam Syi'ah yang berkedok cinta kepada Ahlil Bait (keluarga Ali). Dari peran agama Zoroaster (Majusi) juga berusaha menyusupkan ajaran agamanya ke dalam agama Islam seperti Jaham bin Safwan sebagai pendiri aliran Jabariyah.

Maka untuk memperkokoh ajaran yang mereka bawakan adalah ajaran Islam, mereka berusaha menyelewengkan arti dan makna ayat- ayat Al-Qur'an dan membikin hadits maudhu. Hamad bin Zaid mengatakan bahwa orang zindiq (atheis)

telah membikin hadits maudhu sebanyak empat ribu buah. Ibriu Lahiyah salah seorang tokoh Khawarij yang kemudia bertaubat mengakui kalau mereka menginginkan sesuatu, mereka bikin saja haditsnya. Jabir bin Zaid adalah seorang tokoh Syi'ah mengakui bahwa ia sendiri memiliki hadits-hadits yang diriwayatkan dari Bakir bin Ali Husein bin Ali sebanyak lima puluh sampai tujuh puluh ribudan setiap perkataan dari siapa saja mereka tidak segan-segan mengatakan hadits.

Sunnah di mana Rasulullah belum dibukukan, karena pada masa itu Rasulullah sendiri melarang membukukannya yang mungkin karena takut akan tercampur dengan Al Quran. Kendatipun demikian ada juga para sahabat yang mencatatnya seperti Abdullah bin Umar dan Rasulullah mengizinkan kepada salah seorang sahabat yang berasal dari Yaman untuk mencatat apa yang diucapkan Rasulullah untuk dibawa pulang ke Yaman.

Inisiatif membukukan sunnah ini baru terjadi di masa pemerintahan Umar bin Khatab karena pada waktu itu para sahabat mulai: terpencar di pelbagai daerah dengan demikian ditakutkan sunnah akan hilang.

Kemudian di masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz sekali lagi diperintahkan kepada gubernur Madinah untuk mencatat sunnah yang ada di kota itu. Kemudian gerakan pencatatan sunnah diperluas di masa pemerintahan Bani Abasiyah sehingga pada setiap daerah ada seorang pencatat khusus sebagai pencatat sunnah.

Ibnu Juraij (150 H) di Makkah, Muhammad bin Ishak (151 H) dan Anas bin Malik (179 H) di Madinah, Ka'bi Shabih (160 H), Said bin Abi Urabah (156 H), Hamad bin Muslimah (176 H) di Basrah Sofwan As Sauri (161 H) di Kufah, Auzai' (157 H) di Syam, Ma'mar (153 H) di Yaman, Ibnu Mubarak (181 H) di Kurasan dan Laist bin Saad (175 H) di Mesir.

Kemudian pada abad ketiga Hijriyah gerakan pencatatan sunnah ini berkembang dengan pesat dan meluas, semenjak itu diadakan penyaringan terhadap sunnah yang sudah dicatat. Orang-orang yang sangat berjasa dalam bidang ini seperti Bukhari (256 H), Muslim (160 H), Ibnu Majah (273 H), Abu Daud (275 H), Turmuzi (279 H), Nasai (303 H), Daraqutni, Baihaki, Ahmad bin Hanbal dan masih banyak lagi pencatat-pencatat hadits yang lain.

Dalam mencatat sunnah ada dua cara yang mereka tempuh. Pertama sunnah mereka catat kemudian dikelompokkan sesuai dengan sistematika fikih, cara yang seperti ini dinamakan "Sunan", seperti kitab Sunan Ibnu Majah, Abu Daud dsbnya. Kedua sunnah yang mereka catat itu mereka sandarkan kepada perawinya yang kemudian nama perawinya disusun menurut abjad huruf. Cara yang seperti ini dinamakan "Masnad" seperti Masnad Imam Ahmad bin Hanbal.

3. Ijma'

Ijma' adalah kesepakatan seluruh ulama mujtahid dari

umat Nabi saw. di suatu masa atas hukum syariat. Oleh karena itu, kesepakatan mereka baik di masa sahabat atau setelahnya tentang suatu hukum dari hukum-hukum syariat, maka hal itu dinamakan ijma', dan umat Muslim wajib melaksanakannya. Hal ini berdasarkan hadis riwayat Abu Basrah Al-Ghifari bahwa Rasulullah saw. bersabda:

" سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لاَ يَجْمَعَ أُمَّتى عَلى ضَلالَةٍ فَأَعْطَانيها".

Aku minta kepada Allah azza wajalla agar umatku tidak bersepakat tentang kesesatan, lalu Allah memberikannya kepadaku tentang hal itu. (H.R. Ahmad).

Contoh ijma adalah kesepakatan para sahabat Nabi saw. tentang seorang kakek itu mendapatkan bagian waris seperenam dari tirkah jika bersama dengan anak laki-laki dan tidak adanya bapak.

Sehingga kedudukan ijma' itu berada pada posisi ketiga sebagai rujukan atau sumber hukum Islam. Jika kita tidak menemukan hukum di dalam Alquran dan sunah, maka kita melihat, mengambil dan mengamalkan kesepakatan/ijma' ulama tentang masalah tersebut.

a. Pengertian *Ijma'*

Kata *Ijma'* secara bahasa berarti "kebulatan tekad terhadap suatu persoalan" atau "kesepakatan tentang suatu masalah". Menurut istilah Ushul Fiqh, seperti dikemukakan Abdul-Karim Zairian, adalah "kesepakatan para mujtahid dari kalangan umat Islam tentang hukum syara' pada masa setelah Rasulullah wafat".

Menurut Muhammad Abu Zahrah, para ulama sepakat bahwa *Ijma'* adalah sah dijadikan sebagai dalil hukum. Sungguhpun demikian, mereka berbeda

pendapat mengenai jumlah pelaku kesepakatan sehingga dapat dianggap sebagai *ijma'* yang mengikat umat Islam. Menurut Madzhab Maliki, kesepakatan sudah dianggap *ijma'* meskipun hanya merupakan kesepakatan penduduk Madinah yang dikenal dengan *Ijma' ahl al-Madinah*. Menurut kalangan Syi'ah, *Ijma'* adalah kesepakatan para imam di kalangan mereka. Sedangkan menurut jumhur ulama, kata Muhammad Abu Zahrab, *Ijma'* sudah dianggap sah dengan adanya kesepakatan dari mayoritas ulama mujtahid, dan menurut Abdul-Karim Zaidan, *ijma'* baru dianggap terjadi bilamana merupakan kesepakatan seluruh ulama mujtahid.

b. Dalil Keabsahan Ijma' sebagai Landasan hukum

Para ulama Ushul Fiqh mendasarkan kesimpulan mereka bahwa *ijma'* adalah sah dijadikan sebagai landasan hukum kepada berbagai argumentasi, antara lain:

1) Surat an-Nisa' ayat 115 Surat:

Dan Barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruknya tempat kembali.[29]

Ayat tersebut mengancam golongan yang menentang Rasulullah dan megikuti jalan orang-orang yang bukan mukmin. Dari ayat itu dipahami, kata Muhammad Abu Zahrah, bahwa wajib hukumnya mengikuti jalan orang-orang yang mukmin yaitu mengikuti kesepakatan mereka

[29] QS. An-Nisa/4: 115.

2) Hadits Rasulullah, riwayat Abu Daud dan Tirmidzi: Dari Ibnu Umar, Rasulullah SAW. Bersabda: "Sesungguhnya Allah tidak akan mengumpulkan umatku, atau beliau berkata umat Muhammad SAW Dalam kesesatan. (HR. at-Tirmidzi)

c. Landasan (sanad) *Ijma'*

Ijma' baru dapat diakui sebagai dalil atau landasan hukum bilamana dalam pembentukannya mempunyai landasan syara' yang disebut *sanad* (landasan) *ijma'*.

Para ulama Ushul Fiqh sepakat atas keabsahan Al-Qur'an sebagai landasan *ijma'*. Contoh *ijma'* yang dilandaskan atas Al-Qur'an adalah kesepakatan para ulama atas keharaman menikahi nenek dan cucu perempuan. Kesepakatan tersebut dilandaskan atas ayat 23 Surat an-Nisa' yang berbunyi:

Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), Maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan)

dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[30]

Para ulama sepakat bahwa yang dimaksud dengan kata *ummahat* (para ibu) dalam ayat tersebut mencakup ibu kandung dan nenek, dan kata banat (anak-anak wanita) dalam ayat tersebut mencakup anak perempuan dan cucu perempuan.

Contoh *ijma'* yang dilandaskan atas Sunnah, kesepakatan ulama bahwa nenek menggantikan ibu bilamana ibu kandung dari si mayit sudah wafat dalam hal mendapat harta warisan. Kesepakatan tersebut dilandaskan atas hadits bahwa Rasulullah, ketika ibu si mayit sudah tidak ada, pernah memberi nenek seperenam dari harta warisan cucunya sebagaimana disebut dalam hadits: "Dari Ibnu Umar berkata, ada seorang nenek yaitu ibu kandung ibu dan ibu kandung bapak yang datang kepada Abu Bakar (menanyakan sesuatu) maka Abu Bakar bertanya kepada orang-orang dan al-Mughirah bin Syu'bah lah yang bisa memberi tahu bahwa sesungguhnya Rasulullah SAW. memberikan bagian warisan kepada nenek seperenam. (HR Tirmidzi)

Ulama berbeda pendapat mengenai *qiyas* (analogi) apakah sah dijadikan landasan *ijma'* atau tidak. Menurut Madzhab Zahiri, tidak sah menjadikan *qiyas* sebagai landasan *ijma'*. Menurut mayoritas ulama, *qiyas* adalah sah dijadikan landasan *ijma'*. Contohnya, seperti dikemukakan Abdul Karim Zaidan, adalah kesepakatan ulama atas keharaman minyak babi di-*qiyas*-kan atas

[30] QS. an-Nisa'/4: 23.

keharaman dagingnya.

d. Macam-macam Ijma'

Menurut Abdul Karim Zaidan, ijma terbagi menjadi dua, yaitu ijma' Sarih (tegas) dan Ijma' *Sukuti* (persetujuan yang diketahui lewat diamnya sebagian ulama).

Ijma' sarih adalah kesepakatan tegas dari para mujtahid di mana masing-masing mujtahid menyatakan persetujuannya secara tegas terhadap kesimpulan itu. Sedangkan *ijma' Sukuti* adalah bahwa sebagian ulama mujtahid menyatakan pendapatnya, sedangkan ulama mujtahid lainnya hanya diam tanpa komentar. Para ulama Ushul Fiqh berbeda pendapat tentang ijma' *Sukuti* ini. Menurut Imam Syafi'i dan kalangan Malikiyah, *ijma' Sukuti* tidak dapat dijadikan landasan pembentukan hukum. Alasannya, diamnya sebagian para mujtahid belum tentu menandakan setuju, karena bisa jadi disebabkan takut kepada penguasa bilamana pendapat itu telah didukung oleh penguasa, atau boleh jadi juga disebabkan merasa sungkan menentang pendapat mujtahid yang punya pendapat itu karena dianggap lebih senior. Sedangkan menurut Hanafiyah dan Hanabilah, *ijma' Sukuti* adalah sah dijadikan sumber hukum. Alasannya, bahwa diamnya sebagian ulama mujtahid dipahami sebagai persetujuan, karena jika mereka tidak setuju dan memandangnya keliru mereka harus tegas menentangnya. Manakala mereka tidak menentangnya secara tegas, hal itu menandakan bahwa mereka menyetujuinya. Pendapat lain, yaitu pendapat sebagian Hanafiyah dan Malikiyah mengatakan, diamnya sebagian ulama mujtahid tidak dapat dikatakan

telah terjadi *ijma*', namun pendapat seperti itu dianggap lebih kuat dari pendapat perorangan.

e. Kemungkinan Adanya Ijma'

Para ulama berbeda pendapat tentang kemungkinan adanya *Ijma*' dan diwajibkan melaksanakannya. Jumhur berkata, "*Ijma*' itu bisa terjadi bahkan terlaksana". Sedangkan pengikut Nizam dan golongan Syi'ah menyatakan, *Ijma*' itu tidak mungkin terjadi dengan mengemukakan beberapa argumen, antara lain:

Pertama, sesungguhnya *ijma*' yang dimaksudkan oleh jumhur, tentang diharuskannya adanya kesepakatan semua mujtahid pada suatu masa sehingga harus memenuhi dua kriteria berikut:

1. Mengetahui karakter setiap *mujtahid* yang dikategorikan mampu untuk mengadakan *ijma*.
2. Mengetahui pendapat masing-masing *mujtahid* tentang permasalahan tersebut.

Kedua hal itu tidak mungkin dapat terlaksana menurut kebiasaan, Kesulitan pertama adalah tidak adanya standar yang pasti untuk menyatakan seseorang disebut *mujtahid* ataupun bukan. Kesulitan kedua, sesungguhnya para *mujtahid* itu tidak berada pada suatu tempat, tetapi tersebar di berbagai daerah atau kota. Karena itu, tidaklah mungkin untuk mengumpulkan mereka pada suatu tempat dan mengetahui masing-masing pendapat mereka sehingga tidak mungkin untuk menyatakan pendapat terbaik di antara mereka.

Kedua, ijma' itu harus bersandarkan kepada dalil, baik yang *qath'i* ataupun yang *zhanni*. Bila berlandaskan

pada dalil yang *qath'i*, maka tidak diragukan lagi bahwa hal itu tidak membutuhkan ijma'. Sebaliknya bila didasarkan pada dalil yang *zhanni*, dapat dipastikan para ulama akan berbeda pendapat karena masing-masing *mujtahid* akan mengeluarkan pendapatnya dengan kemampuan berpikir dan daya nalar mereka, disertai berbagai dalil yang menguatkan pendapat mereka.

Itulah beberapa alasan terpenting yang dikemukakan oleh mereka yang mengingkari adanya ijma'. Adapun mereka yang mengakui adanya *ijma'*. Memberikan argumen dengan mengemukakan beberapa contoh *ijma'* yang telah dilakukan oleh para *mujtahid* dari golongan sahabat, seperti nenek mendapat seperenam dari harta waris, tidak sahnya perempuan muslim menikah dengan nonmuslim, dan lain-lain.

Menurut mereka, itulah dalil yang jelas menunjukkan adanya *ijma'* dengan perbuatan, sekaligus sebagai petunjuk adannya *ijma'.* Mereka tidak menjawab berbagai argumen yang dikemukakan oleh para penolak *ijma'* secara mendetail, tetapi merasa cukup dengan menjawab, "Sesungguhnya hal itu merupakan perumpamaan dan keraguan terhadap perkara yang sudah *qath'i*, maka janganlah menerimanya dan berpaling padanya."

Metode seperti itu menghilangkan kemurnian dan menyalahi kebenaran, karena kemurnian itu mesti melihat argumen para penolak, penolak argumen yang tidak sesuai dengan kebenaran serta mengakui dalil-dalil yang sesuai dengan kebenaran.

Kalau kita lihat argumen yang dikemukakan oleh para penolak *ijma'*, yaitu dalil mereka nomor dua yang

menyatakan bahwa *ijma'* itu harus berdasarkan pada dalil yang *qath'i* ataupun dalil yang *zhanni*, dan seterusnya, tidaklah sesuai dengan kenyataan dan kebenaran. Sesungguhnya adanya dalil itu tidak bisa menghilangkan adanya ijma', karena meskipun suatu dalil dikatakan *qath'i*, dalil tersebut belum tentu diketahui oleh semua orang. Terkadang dalam suatu masalah terdapat dalil yang *qath'i*, tetapi tidak diketahui masyarakat banyak. Seperti yang terjadi pada masa Umar bin Khathab, ketika itu beliau melarang masyarakat untuk memberikan mahar melebihi 400 dirham, dan memerintahkan supaya menyerahkan selebihnya dari jumlah tersebut kepada *baitul mal*. Padahal pendapatnya itu bertentangan dengan nash yang membolehkan perbuatan tersebut. Sehingga salah seorang perempuan memperingatkan Umar, "Bagaimana ini, Allah telah memberikan kepada kita, sementara Umar melarangnya? Umar berkata, "Kapan Allah memberikannya? Ia membacakan ayat:

واتيتم احداهن قنظرا

Maka Umar pun mencabut kembali perintahnya.

Adapun jika dalam suatu permasalahan terdapat dalil *qath'i* dan semua manusia mengetahuinya maka tidaklah berarti *ijma'* itu tidak bermanfaat, tetapi sebaliknya sangatlah berfaedah sebagai penguat dalil dan mencegah adanya perbedaan pendapat tentang hukum yang berkaitan dengan dalil tersebut.

Kalau dalam suatu permasalahan terdapat dalil yang *zhanni* seperti dengan *qiyas* dan hadits *ahad*, tidaklah mustahil untuk mengadakan *ijma'* karena beberapa

dalil yang *zhanni* akan menjadi lebih jelas ketetapan hukumnya dan menghilangkan pertentangan serta perbedaan pendapat.

Misalnya, terpilihnya Abu Bakar sebagai khalifah yang mengungguli sahabat-sahabat lainnya, kemudian ijma' menyepakatinya tanpa kecuali. Di antara *qiyas* yang mereka gunakan adalah Rasulullah menyulitkan adanya ijma' di kalangan kaum muslimin terhadap senantiasa mengangkat dia sebagai imam ketika tidak ada Rasul (udzur), sehingga mereka berkata Rasulullah saja telah rela kepada Abu Bakar terhadap perkara agama, mengapa kita tidak merelakannya terhadap permasalahan dunia.

Argumen pertama mereka yang mengingkari *ijma'* bisa dianggap untuk menetapkan adanya *ijma'* pada masa itu, betul dan rasional, namun tidak bisa digeneralisasikan pada semua zaman, Misalnya pada masa salaf yang terdiri atas dua masa yang istimewa. Yang pertama, masanya Abu Bakar dan Umar. Kedua, masa Utsman dan generasi sesudahnya sampai terjadinya penyebaran para ulama.

Pada masa pertama, pemerintahan umat Islam adalah satu. Para mujtahid dapat diketahui dan dikenal karena jumlah mereka sedikit dan dalam satu masa tentang ketetapan hukum syara'. Dengan demikian, tinggal di satu negara, yaitu Madinah. Mereka juga mampu mengetahui beberapa pendapat yang berada di luar Madinah. Maka sangatlah mudah untuk mengetahui jati diri mereka dan untuk meminta pendapat mereka ketika dibutuhkan, khususnya pada zaman Umar bin Khathab. Karena pada masa itu para *mujtahid* dilarang meninggalkan Madinah, kecuali pada saat madarat.

Pada masa ini para penentang *ijma'* tidak mungkin mengingkari keberadaannya, karena setiap ulama tidak pernah mengemukakan pendapat, kecuali pendapat tersebut diketahui oleh mujtahid lainnya. Bahkan, mereka diundang bermusyawarah untuk membicarakan berbagai hal (ketetapan) yang tidak terdapat dalam nash. Dengan demikian, ketetapan yang dihasilkan mereka menjadi sumber hukum yang diamalkan dan ditaati oleh kaum muslimin. Di antaranya ijma' mereka terhadap kekhalifahan Abu Bakar setelah wafatnya Rasulullah SAW.

Pada masa kedua, yaitu zaman Khalifah Utsman bin Affan dan ini telah disepakati oleh Fulan bin Fulan dari golongan mujtahid yang generasi setelahnya, ijma' cukup sulit terjadi apalagi setelah adanya fitnah yang berakhir dengan kematian Utsman. Di antara penyebabnya adalah menyebarnya para mujtahid di daerah-daerah taklukan umat Islam. Karena banyaknya jumlah mereka yang menyebar sehingga sangat sulit untuk mengetahui keadaan mereka dan pendapat-pendapat mereka. Selain itu, adanya pergolakan politik dan gejolak lainnya yang menyebabkan terbaginya umat Islam golongan Khawarij, Syiah, dah Jumhur atau lebih dikenal dengan sebutan *ahli sunnah.* Itulah di antara beberapa sebab yang menyulitkan adanya ijma' di kalangan kaum muslimin terhadap permasalahan-permasalahan yang membutuhkan ketetapan hukum. Padahal sangat banyak permasalahan-permasalahan yang terjadi pada masa itu yang memungkinkan terjadinya perbedaan di antara mereka. Namun, karena sulitnya berkomunikasi antara mereka, tidaklah mudah untuk menetapkan adanya

ijma' pada masa itu.

Walaupun begitu, ijma' yang terjadi pada masa itu merupakan ijma' yang wajib diamalkan, karena keumuman dalil yang menunjukkan kehujjahan ijma' pada setiap masa.

f. Maksud Ijma; dalam Kitab-Kitab Fiqih

Sebagaimana telah kita ketahui, yang dimaksud *ijma'* menurut syara' itu antara lain adanya kesepakatan dari semua mujtahid yang hidup dalam satu masa tentang ketetapan hukum syara'. Dengan demikian, apabila jumhur ulama menetapkan kesepakatan yang dilakukan oleh sebagian besar ulama, hal itu tidak termasuk ketetapan hukum dan tidak dikatakan *ijma'*.

Di antara mereka ada yang berpendapat tentang kehujjahan *ijma' sukuti*, tetapi tidak sedikit yang menentang. Itulah ketetapan ulama ushul dalam kitab-kitab mereka dengan disertai dalil-dalilnya yang kuat. Apakah hal itu harus dijadikan landasan ketika berijtihad dalam suatu masalah?

Menurut orang-orang yang selalu mengikuti beberapa permasalahan, hasil ijma' itu adakalanya bersumberkan dari sebagian besar para mujtahid, tetapi ada juga yang berasal dari kesepakatan imam madzhab dan terkadang pula berupa *ijma' sukuti* yang banyak ditemukan pada fiqihnya madzhab Imam Hanafi. Di antara mereka ada yang berkata bahwa hukum ini telah disepakati oleh Fulan bin Fulan dari golongan mujtahid yang tidak diingkari oleh semuanya. Hal itu menurut mereka termasuk *ijma'*.

Dengan demikian, sulit sekali untuk menemukan ijma' dalam kitabkitab fiqih yang betul-betul memenuhi persyaratan ijma' yang akan dijadikan dalil hukum.

Maka tidaklah sah untuk menggantungkan diri kepada kitab-kitab fiqih yang di dalamya terdapat kata ijma' karena ijma' tersebut mungkin saja hanya kesepakatan para ulama yang ada pada suatu madzhab yang ditulis oleh pengarang kitab.

4. *Qiyas*

a. Pengertian *Qiyas*

Dalil keempat yang disepakati adalah *qiyas* atau analogi. *Qiyas* menurut bahasa berarti "mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain untuk diketahui adanya persamaan antara keduanya". Menurut istilah Ushul Fiqh, seperti dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili adalah : "*Menghubungkan (menyamakan hukum) sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang ada ketentuan hukumnya karena ada persamaan 'illat antara keduanya*".

Qiyas adalah salah satu kegiatan ijtihad yang tidak ditegaskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Adapun *qiyas* dilakukan seorang mujtahid dengan meneliti alasan logis (*'illat*) dari rumusan hukum itu dan setelah itu diteliti pula keberadaan *'illat* yang sama pada masalah lain yang tidak termaktub dalam Al-Qur'an atau Sunnah Rasulullah. Bila benar ada kesamaan *'illat*nya, maka keras dugaan bahwa hukumnya juga sama. Begitulah dilakukan pada setiap praktik *qiyas*.

b. Dalil Keabsahan *Qiyas* sebagai Landasan Hukum

Para ulama Ushul Fiqh menganggap *qiyas* secara sah dapat dijadikan dalil hukum dengan berbagai argumentasi, antara lain:

1) Surat an-Nisa' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.[31]

Ayat ini menunjukkan bahwa jika ada perselisihan pendapat di antara ulama tentang hukum suatu masalah, maka jalan keluarnya dengan mengembalikannya kepada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah. Cara mengembalikannya antara lain dengan melakukan *qiyas*.

2) Hadits yang berisi dialog antara Rasulullah dan Mu'az bin Jabal ketika yang disebut terakhir ini dikirim menjadi hakim di Yaman. Menjawab pertanyaan Rasulullah dengan apa ia (Mu'az bin Jabal) memutuskan hukum di Yaman, Mu'az Ibnu Jabal menceritakan bahwa ia akan memutuskan

[31] QS. an-Nisa'/4: 59

hukum berdasarkan kitab Allah (Al-Qur'an) dan jika tidak didapatkan dalam kitab Allah ia putuskan berdasarkan Sunnah Rasulullah, dan seterusnya dengan hasil ijtihadnya sendiri jika hukum suatu masalah tidak ditemukan dalam dua sumber tersebut. Mendengar jawaban itu Rasulullah berkomentar dengan mengatakan: "Segala pujian bagi Allah yang telah memberi taufik atas diri utusan dari Rasulullah". "Secara lengkap hadits tersebut adalah:

Dari al-Haris bin Amr, dari sekelompok orang teman-teman Mu'az, sesungguhnya Rasulullah SAW Mengutus Mu'az ke Yaman, maka beliau bertanya kepada Mu'az, "atas dasar apa Anda. memutuskan suatu persoalan ", dia jawab, "dasarnya adalah Kitab Allah ", Nabi bertanya: "kalau tidak Anda temukan dalam kitab Allah?", dia menjawab "dengan dasar Sunnah Rasulullah SAW". Beliau bertanya lagi: "kalau tidak Anda temukan dalam Sunnah Rasulullah?", Mu'az menjawab "aku akan berijtihad dengan penalaranku ", maka Nabi berkata: "Segala pujian bagi Allah yang telah memberi taufiq atas diri utusan Rasulullah SAW".[32]

Hadits tersebut menurut mayoritas ulama Ushul Fiqh mengandung pengakuan Rasulullah terhadap *qiyas*, karena praktik *qiyas* adalah satu macam dari kegiatan ijtihad yang mendapat pengakuan dari Rasulullah dalam dialog tersebut.

c. Rukun-rukun *Qiyas*

[32] (HR. At-Tirmidzi).

Dapatlah diketahui, bahwa *qiyas* itu mempunyai 4 (empat) rukun (unsur), ialah:

1) *Ashl* (pokok), ialah masalah yang telah ada nashnya mengenai hukumnya. *Ashl* juga disebut *muqis 'alaih* (yang disamai), dan *musyabbah bih* (yang diserupai);
2) Far' (cabang), ialah masalah yang tidak ada nashnya mengenai hukumnya. Far' juga disebut *maqis* (yang disamakan), dan *musyabbah* (yang diserupakan);
3) *Hukum Ashl* (hukum pokok), ialah hukum syara' yang telah ditetapkan nashnya untuk pokok, dan dikehendaki hukumnya berlaku juga untuk cabang;
4) *Illat Hukum*, ialah yang menjadi motif (alasan) adanya ketentuan hukum pada *ashl*, dan ingin dicari apakah *illat* hukum pada pokok itu juga terdapat pada cabang.

Mengenai rukun *qiyas* yang pertama dan kedua, yakni *ashl* dan far' tidak ada syarat-syarat lainnya, kecuali bahwa masalah pokok sudah ada kepastian hukumnya dengan nash, dan far' (masalah cabang), belum ada kepastian hukumnya baik dengan nash maupun dengan ijma', dan juga tidak ada hambatan yang menghalangi dipersamakan hukumnya pada masalah pokok dan cabang.

Mengenai rukun *qiyas* yang ketiga, yakni hukum *ashl*, maka untuk berlakunya hukum pokok pada cabang ada syarat-syaratnya. Sebab tidak setiap hukum syara' yang ditetapkan nash untuk suatu masalah itu bisa diterapkan pada masalah lain dengan jalan *qiyas*, tetapi harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

1) Hukum syara' pada pokok harus ditetapkan

dengan nash Al-Qur'an atau Sunnah. Karena itu, hukum syara' yang ditetapkan dengan ijma', tidak atau bisa diterapkan hukumnya pada masalah lain masih dipersoalkan ulama. Menurut Abdul Wahab Khallaf, tidak bisa dipakai *qiyas*. Sebab hukum yang berdasarkan ijma' itu belum tentu mempunyai landasan nash, sehingga kalau tidak ada landasan nashnya, maka tidak ada jalan untuk memahami *illat* hukumnya, padahal *illat* hukum itu merupakan unsur yang sangat vital untuk pemakaian *qiyas*. Tetapi menurut Asy Syaukani, pengarang kitab *Irsyadul Fuhul*, ijma' bisa menjadi landasan *qiyas*.

Apakah hukum syara' yang ditetapkan dengan jalan *qiyas*, bisa diterapkan pada masalah lain? Tidak bisa sama sekali, dan mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Misalnya mengharamkan perasan buah apel karena menyamakannya dengan perasan buah kurma. *Qiyas* macam ini tidak sah, sebab kalau perasan apel memang sama dengan perasan kurma (sama-sama mengandung unsur memabukkan dan merusak saraf otak), maka tentunya perasan apel itu sama dengan khamar (perasan anggur) yang keharamannya berdasarkan nash Al-Qur'an. Jadi, kalau mengharamkan perasan apel itu dengan di*qiyas*kan pada perasan anggur, kalau benar-benar sama mengandung unsur memabukkan dan merusak akal. Jika tidak sama dengan khamar, maka tidak sama hukumnya.

2) Hukum syara' pada pokoknya harus bisa dijangkau oleh akal untuk memahami *illat*nya. Sebab jika

kita tidak bisa menangkap *illat*nya, kita tidak bisa menggunakan *qiyas*, karena landasan *qiyas* adalah *illat* hukumnya yang bisa kita tangkap.

Sebenarnya semua hukum syara' disyariatkan atas dasar kepentingan atau kemaslahatan manusia dan atas sebab-sebab yang menjadi landasan adanya hukum-hukum syara' itu. Tiada suatu hukum syara' yang disyariatkan dengan main-main tanpa ada *illat*/motif hukumnya. Hanya saja hukum-hukum syara' itu ada yang bersifat ta'abbudi atau tidak bisa dirasionalkan, dan ada pula hukum-hukum yang bisa dirasionalkan.

Hukum-hukum yang bersifat *ta'abbudi* atau yang tidak bisa dirasionalkan, misalnya ketentuan jumlah rakaat pada shalat lima waktu, ketentuan hukuman *had* untuk tindak pidana, hukuman kafarat, ketentuan bagian-bagian dari ahli waris *Dzawul Furudh* (yang mendapat bagian-bagian yang telah ditentukan oleh agama, seperti suami/istri, bapak/ibu, dan sebagainya). Hukum-hukum yang bersifat ta'abbudi ini hanya Allah sajalah yang paling tahu *illat* hukumnya. Sedangkan manusia tidak mampu menangkapnya. Dan dalam hal ini manusia dicoba keimanan dan ketaatannya oleh Allah SWT.

Adapun hukum-hukum syara' yang bisa dipahami *illat* hukumnya karena nashnya mengandung *illat* hukumnya atau ada petunjuk lain, seperti keharaman minuman khamar yang bisa dikenakan pada minuman keras lainnya, karena sama-sama mengandung unsur memabukkan dan merusak

saraf otak / akal.

3) Hukum syara' pada pokok harus bersifat umum, bukan merupakan hal yang khusus atau pengecualian. Misalnya larangan mengawini istri Nabi setelah Nabi wafat, dan kesaksian dalam peradilan yang cukup seorang saksi saja, yakni sahabat Khuzaimah bin Tsabit. Padahal nash-nash yang ada dalam Al -Qur'an dan sunnah menunjukkan bahwa wanita yang kematian suaminya dan telah habis iddahnya, boleh dikawini orang lain: (Perhatikan Surat Al-Baqarah ayat 234). Karena itu, larangan mengawini istri Nabi sesudah Nabi wafat (berdasarkan Surat Al-Ahzab ayat 53) merupakan hal yang khusus untuk istri Nabi, sehingga tidak baleh di*qiyas*kan dengan selain istri-istri Nabi.

   Demikian pula masalah kesaksian secara umum minimal dua orang saksi laki-laki atau seorang saksi laki-laki dan dua orang saksi wanita (Perhatikan Surat Al-Baqarah ayat 282). Karena itu, kesaksian sahabat Khuzaimah bin Tsabit secara pribadi dianggap cukup oleh Nabi dengan sabdanya:

   من شهد له خزيمة فهو حسبه (الحريب)

   "Barang siapa *disaksikan oleh Khuzaimah, maka cukuplah. "*

   Jelaslah itu merupakan masalah khusus (pengecualian), sehingga tidak bisa di*qiyas*kan dengan kesaksian orang lain.

   Mengenai rukun *qiyas* yang keempat, yakni *illat* hukum, perlu diterangkan agak luas, mengingat

unsur ini merupakan unsur *qiyas* yang terpenting, karena ia meniadi landasan *qiyas*. Ada beberapa hal yang penting yang berkaitan dengan masalah *illat* ini.

2) Pengertian *Illat*, bedanya *Illat* dengan Sebab dan Hikmah

Sebagian ulama Ushul Fiqh menganggap sama pengertian *illat* dan sebab, yakni suatu sifat keadaan yang menjadi landasan alasan adanya hukum. Tetapi menurut mayoritas ulama Ushul Fiqh, bahwa kalau hubungan antara penyebab dengan hukum ada relevansinya yang bisa dicapai aleh akal, maka disebut sebab dan juga *illat*. Misalnya hukum boleh tidak berpuasa karena sakit atau bepergian. Dan kalau hubungan antara penyebab dengan hukumnya tidak bisa dijangkau oleh akal, maka disebut sebab, bukan *illat*. Misalnya wajib shalat magrib karena matahari telah terbenam, atau wajib berpuasa Ramadhan karena telah tiba bulan Ramadhan. Jelaslah, bahwa semua *illat* bisa disebut sebab, tetapi tidak semua bisa disebut *illat*.

Kemudian perbedaan antara hikmah hukum dengan *illat* hukum, bahwa hikmah hukum ialah yang mendorong adanya hukum dan tujuan utama yang ingin dicapai oleh hukum itu, yakni untuk mewujudkan kebaikan atau untuk menghindari/ memperkecil keburukan. Misalnya orang yang bepergian beleh mengqasar shalat dan boleh tidak berpuasa. Hikmahnya ialah untuk menghindari kemungkinan adanya kesulitan/kerepotan selama

bepergian itu.

Illat hukum, ialah sifat atau keadaan yang menjadi landasan maupun alasan adanya hukum. Ada atau tidaknya hukum tergantung pada ada tidaknya *illat* hukum, bukan tergantung pada ada tidaknya hikmah hukum. Karena itu, orang yang bepergian boleh mengambil hukum *rukhshah* mengqasar shalat atau tidak berpuasa pada bulan Ramadhan, sekalipun ia tidak mengalami kesulitan/ kerepotan dalam bepergian itu.

3) Syarat-syarat *illat* yang telah, disepakati ada empat
   a. *Illat* hukum berupa sifat / keadaan yang tampak, artinya bisa dicapai oleh indera manusia. Misalnya sifat memabukkan pada khamar adalah tampak, sebab bisa dilihat keadaan mabuk akibat minum khamar, dan keadaan mabuk akibat minuman keras lainnya juga tampak jelas.
   b. *Illat* hukum berupa sifat/keadaan yang rill, kongkret. Misalnya pembunuhan sengaja yang dilakukan untuk mempercepat penerimaan harta warisan dari orang yang dibunuhnya, menyebabkan si pembunuh kehilangan hak warisnya. Keadaan ini sama dengan keadaan si pembunuh yang membunuh orang dengan maksud untuk mempercepat penerimaan wasiat dari orang yang memberi wasiat kepadanya.
   c. *Illat* hukum berupa sifat/keadaan yang relevan dengan ketetapan hukum dan hikmahnya. Misalnya unsur memabukkan adalah relevan

dengan larangan minum khamar, karena larangan ini bertujuan menjaga kesehatan akal. Juga pembunuhan sengaja itu relevan dengan hukum qisas, karena untuk melindungi nyawa orang banyak.

d. *Illat* hukum berupa sifat/keadaan yang tidak hanya terbatas pada hukum asal, melainkan juga terdapat pada cabang. Sebab kalau *illat* hukum itu hanya terdapat pada hukum asal, maka tidak bisa menjadi landasan *qiyas*, seperti hal-hal yang khusus untuk Nabi, seperti larangan puasa terusan tanpa berbuka dan sahur, juga larangan mengawini istri Nabi setelah Nabi wafat.

4) Cara mengetahui *illat* hukum

Cara yang terkenal untuk mencari/mengetahui *illat* ada tiga, ialah:

a. Melalui petunjuk nash. Ada yang jaga dan ada pula mengandung isyarat pada *illat*nya.

Contoh *illat* yang ditunjuki oleh nash secara jelas, ialah pemberian hak 1/5 dari rampasan perang untuk fakir-miskin, anak yatim dan sebagainya. Itu agar harta tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja, sebagaimana ditegaskan dalam Surat Al-Hasyr ayat 7.

Contoh *illat* yang ditunjuki oleh nash secara isyarat yang dapat ditangkap maksudnya dari konteks kalimatnya, ialah: sabda Nabi: "Bayarlah kifarat (denda)" kepada seorang sahabat yang melapor bahwa ia berhubungan seksual dengan istrinya pada hari bulan

Ramadhan. Atau sabda Nabi:

لايقصنى ألقاضى وهو غضبان

"Janganlah hakim mengadili/memutuskan perkara dalam keadaan marah"

b. Melalui petunjuk ijma', yaitu jika para mujtahidin pada suatu masa sepakat tentang *illat* suatu hukum. Misalnya ijma' ulama tentang *illat* adanya penguasaan terhadap keuangan anak kecil karena belum dewasa.
c. Melalui penelitian dengan cara uji-coba (*as-sabru wattaqsim*). Contohnya mencari hukum porkas, apakah judi ataukah permainan, dapat diteliti apakah *illat*nya yang tampak sama dengan permainan atau dengan judi.

   Undian atau permainan yang tidak dilarang apabila tidak ada taruhan uang atau benda berharga. Dari sifat-sifat yang dapat dijadikan *illat* pada judi, mengapa judi diharamkan adalah karena adanya taruhan dengan sejumlah uang atau barang yang bersifat untung-untungan, dengan harapan menang sehingga mendapat keuntungan. Dan apabila kalah, uang atau barangnya menjadi hilang.

   Sifat-sifat yang menjadi *illat* tersebut kiranya terdapat pada porkas, sehingga karena *illat*nya sama dengan *illat* judi, maka hukumnya juga sama dengan hukum, judi, yakni haram yang wajib dijauhi oleh semua orang yang beragama Islam.

e. Macam-macam *Qiyas*

Seperti dikemukakan Wahbah az-Zuhaili, dari segi perbandingan antara *'illat* yang terdapat pada *ashal* (pokok tempat men-*qiyas*-kan) dan yang terdapat pada cabang, *qiyas* dibagi menjadi tiga macam:

1) *Qiyas Awla*, yaitu bahwa *'illat* yang terdapat pada *far'u* (cabang) lebih utama daripada *'illat* yang terdapat pada *ashal* (pokok). Misalnya, men-*qiyas*-kan hukum haram memukul kedua orang tua kepada hukum haram mengatakan "ah" yang terdapat dalam ayat 23 Surat al-Isra':

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ

maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah ".[33]

Karena alasan ('*illat*) sama-sama menyakiti orang tua. Namun, tindakan memukul yang dalam hal ini adalah cabang (*far'u*) lebih menyakiti orang tua sehingga hukumnya lebih berat dibandingkan dengan haram mengatakan "ah" yang ada pada *ashal*.

2) *Qiyas Musawi*, yaitu *qiyas* di mana '*illat* yang terdapat pada cabang (*far'u*) sama bobotnya dengan bobot *'illat* yang terdapat pada *ashal* (pokok). Misalnya, allat hukum haram membakar harta anak yatim yang dalam hal ini adalah cabang sama bobot *'illat* haramnya dengan tindakan memakan harta

[33] QS. a1-Israa/17: 23

anak yatim yang diharamkan dalam ayat:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka).[34]

karena tindakan tersebut sama-sama melenyapkan harta anak yatim.

3) *Qiyas al-Adna*, yaitu *qiyas* di mana *'illat* yang terdapat pada *far'u* (cabang) lebih rendah bobotnya dibandingkan dengan *'illat* yang terdapat dalam *ashal* (pokok). Misalnya, sifat memabukkan yang terdapat dalam minuman keras bir umpamanya lebih rendah dari sifat memabukkan yang terdapat pada minuman keras khamar yang diharamkan dalam ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.[35]

[34] (QS. an-Nisa'/3: 10)
[35] (QS. al-Maidah/5: 90)

meskipun pada *ashal* dan cabang sama-sama terdapat sifat memabukkan sehingga dapat diberlakukan *qiyas*.

Sedangkan dilihat dari segi jelas atau tidak jelasnya *'illat* sebagai landasan hukum, seperti dikemukakan Wahbah az-Zuhaili, *qiyas* dapat dibagi dua:

1) *Qiyas Jali*, yaitu *qiyas* yang didasarkan atas *'illat* yang ditegaskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah, atau tidak disebutkan secara tegas dalam salah satu sumber tersebut, tetapi berdasarkan penelitian, kuat dugaan bahwa tidak ada *illat*-nya. Misalnya, men-*qiyas*-kan memukul dua orang tua kepada larangan mengatakan kata "Ah" seperti dalam contoh *qiyas awla* tersebut di atas. *Qiyas jali*, seperti dikemukakan Wahbah az-Zuhaili, mencakup apa yang disebut dengan *qiyas awla* dan *qiyas* musawi dalam pembagian pertama di atas tadi.
2) *Qiyas* Khafi, yaitu *qiyas* yang didasarkan atas *'illat* yang di-*istinbat*-kan (ditarik) dari hukum *ashal*. Misalnya, men*qiyas*-kan pembunuhan dengan memakai benda tumpul kepada pembunuhan dengan benda tajam disebabkan adanya persamaan *'illat* yaitu adanya kesengajaan dan permusuhan pada pembunuhan dengan benda tumpul sebagaimana terdapat pada pembunuhan dengan benda tajam.

C. Karakteristik Hukum Islam

Berdasarkan berbagai sumber kepustakaan tentang Islam yang ditulis oleh para pakar dapat diketahui bahwa Islam mempunyai karakteristik khas yang dapat dikenali melalui konsepsinya dalam berbagai bidang, seperti bidang agama, ibadah, muamalah, yang di dalamnya termasuk masalah pendidikan, ilmu pengetahuan, kebudayaan, sosial, ekonomi, politik, kehidupan, lingkungan hidup, kesehatan, pekerjaan, selain itu juga Islam merupakan sebuah disiplin ilmu.

Karakteristik dalam bidang agama dapat dilihat bahwa Islam selain mengakui adanya pluralisme sebagai suatu kenyataan, juga mengakui adanya universalisme, yakni mengajarkan kepercayaan kepada Tuhan dan hari akhir, menyuruh berbuat baik dan mengajak pada keselamatan. [36]

Karakteristik dalam bidang ibadah dapat dilihat adanya muamalah, yaitu setiap perbuatan baik yang dilakukan adalah semata-mata karena Allah, sehingga setiap langkah yang dilakukan oleh umat Islam bukan karena terpaksa tetapi dilakukan secara ikhlas.

Karakteristik dalam bidang akidah dapat dilihat bahwa keyakinan (Tauhid) yang dimilikinya bukan hanya di hati semata, tetapi juga dilakukan dalam perbuatan nyata, misalnya keyakinan kepada Allah, maka keyakinan itu dilakukan dalam hati dan perbuatan dengan tidak memohon pada selain Allah (tidak memohon pada benda-benda gaib maupun roh-roh halus), sehingga setiap mengucap dua kalimah sahadat secara lisan akan dibarengi dengan perbuatan mengakui bahwa Allah sebagai Tuhannya yang wajib disembah, maka ia tidak

[36] Achmad Taufik, at. all, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 39.

akan melakukan persembahan selain kepada Allah. Sementara itu, ikrar atas pengakuan bahwa Muhammad Saw. sebagai rasul maka sebagai konsekuensinya apa yang diperintahkan Rasulnya akan dilaksanakannya dan setiap yang dilarangnya akan dijauhinya.

Karakteristik dalam bidang pendidikan, ilmu dan kebudayaan dapat dilihat bahwa Islam bersifat terbuka dan akomodatif, tetapi selektif dalam menerima ilmu dan kebudayaan dari luar. Selain itu, Islam memerintahkan kepada umatnya untuk menuntut ilmu pengetahuan sejak lahir hirgga ke liang lahat atau menuntut ilmu sepanjang hayat dengan menggunakan metode pendidikan, seperti ceramah, latihan teladan dan lain-lainnya. Sebagai contoh Islam memerintahkan kepada umatnya dengan kalimat, "bacalah-bacalah, ajarilah anakmu menunggang Kuda dan memanah" dan "didiklah anakmu lebih baik dari kamu, karena mereka akan hidup pada zaman yang berbeda dengan kamu."

Karakteristik dalam bidang sosial dapat dilihat bahwa dalam Islam, ajaran untuk berbuat sosial lebih menonjol, bahkan senantiasa mengiringi pada ibadah-ibadah lain, misalnya ibadah shalat lebih baik dilakukan secara berjamaah, ibadah puasa bagi Muslim yang tidak kuat melaksanakannya, misalnya sakit menahun, dapat diganti dengan fidyah, suami istri melakukan hubungan intim di siang hari didenda dengan membayar memberi makan pada fakir miskin, ibadah qurban dan zakat untuk meringankan beban si miskin sehingga mempererat silaturahmi antara si kaya dan si miskin atau agar tidak ada jurang pemisah antara si kaya dan si miskin karena, dalam Islam manusia tidak terdapat perbedaan di hadapan Allah kecuali takwanya.

Masih banyak karakteristik-karakteristik lain untuk

mengenali Islam. Namun, pada garis besarnya Islam mengajarkan pada umatnya untuk bersifat toleran, pemaaf, tidak memaksakan kehendak, saling menghargai, dan lain-lain. Karena dalam pluralitas, setiap agama terdapat kesamaan, yaitu pengabdian kepada Tuhan walaupun dengan cara yang berbeda.

Perlu dipahami bahwa tidak semua ajaran yang sifatnya "universal itu diformulasikan secara terperinci dalam Al-Qur'an dan Hadits, menyangkut persoalan ibadah khashar banyak ulama berpendapat kedua sumber ajaran tersebut telah memberikan pedoman yang jelas dan terinci, sedangkan menyangkut ajaran sosial kemasyarakatan Islam memberikan pedoman yang bersifat umum. Dalam kaftan ini muncul suatu norma "Semuanya dilarang kecuali yang diperbolehkan, dan semuanya diperbolehkan kecuali yang dilarang". Agama Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhamamd adalah agama yang sempurna sebagaimana dinyatakan QS Al-Ma'idah [5]:3, "Pada hari ini telah Ku sempurnakan untuk kamu agamamu dan telah Ku cukupkan kepadamu nikmat Ku, dan telah Ku ridhoi Islam itu jadi agama bagimu".

Hakikat hukum Islam itu tiada lain adalah syari'ah itu sendiri, yang bersumber dari al-Qur'an, Sunnah Rasul dari al-Ra'yu Doktrin pokok dalam Islam itu sendiri yaitu konsep tauhid merupakan fondasi dalam struktur hukum Islam, yaitu hubungan hablun min Allah (hubungan vertikal), dari hablun Min al-nas (hubungan horizontal), al-amru bi al-ma'ruf wa al nahyu 'an al-munkar, taqwa, adil, dan bijaksana serta mendahulukan kewajiban daripada hak dan kewenangan.

Sehubungan dengan doktrin di atas, maka terdapat lima sifat dan karakteristik hukum Islam yaitu: sempurna

(takamul), elastis, universal dan dinamis, sistematis, dan yang terpenting adalah hukum Islam itu bersifat *Ta'aquli* dan *Ta'abbudi.*

D. Tujuan Hukum Islam

Menurut Coulson[37], ada enam pasangan pilihan yang harus dicermati secara seksama. Dalam bukunya Conflicts and Tensions in the Islamic Jurisprudence ia mengidentifikasi sebagai berikut.

1. Wahyu dan Akal

Dalam hal ini ia menggambarkan bahwa Hukum Islam sebagai hukum Tuhan dan hukum Ulama. Di mana antara keduanya terjadi konflik dan ketegangan. Analisis demikian tentu tidak bisa ditolak seluruhnya, karena jika dicermati antara *term al-syari 'ah al-Islamiyah* dan *al-fiqh al-Islamy* memang mempunyai perbedaan, meskipun tidak harus dipertentangkan. Jika yang pertama sumber dan bangunannya wahyu, yang kedua adalah hasil ijtihad yuris (faqih, jamaknya fuqaha). Inilah yang oleh Muslehuddin, dipahami sebagai penemuan atau kesalahpahaman Coulson terhadap Hukum Islam.[38]

Hukum Islam atau *Islamic jurisprudence* adalah murni pemikiran Ulama. Konflik dan ketegangan tidak akan muncul, jika ditelusuri alur dan aktualisasi *al-syari'ah* yang berdasar wahyu, menjadi sebuah hukum yang hidup dalam masyarakat, melalui landasan epistemologi yang dirintis para

[37]Noel J. Coulson, Conflicts and Tensions in the Islamic Jurisprudence. Chicago: The University of Chicago Press, 1969

[38] Muhammad Muslehuddin; op.cit

sahabat dan dikristalisasikan oleh para faqih, yang kemudian terbentuk madzhab-madzhab dalam fiqh Islam. Karena, betapapun juga penalaran yang dilakukan para yuris tetap berlandaskan kepada dasar-dasar al-Qur'an dan al-Sunnah.

2. Keseragaman dan Keberagaman

Jika syari'ah adalah satu, artinya seragam, dan berlaku di mana pun ia dijadikan sebagai *rule of law* dalam suatu komunitas sosial. Maka fiqh - atau Hukum Islam - beragam, dan sangat dipengaruhi oleh perumusnya, waktu dan tempat di mana ia diberlakukan. Karenanya, setelah ia mengemukakan contoh beragamnya madzhab-madzhab dalam fiqh, ia mengatakan bahwa kecerdasan manusia bisa salah dan tidak sempurna, dan perbedaan hasil-hasil spekulasi yuristis sebagai kandungan syari 'ah terpaksa harus diterima sebagai fakta.

3. Otoritarianisme dan Liberalisme

"Yurisprudensi Islam adalah suatu usaha spekulatif untuk memahami secara seksama istilah-istilah hukum Allah. Pertanyaan yang harus dijawab adalah, apakah otoritas ajaran yang dihasilkan dalam prakteknya telah diperintahkan untuk diikuti ulama yang bertugas menggali hukum maupun para hakim yang bertugas menerapkannya. Dalam menafsirkan nas-nas wahyu Allah yang diterima atau dalam mengatur kasus-kasus baru, apakah seorang hakim atau faqih memperoleh kebebasan pribadi untuk menentukan keputusan atau apakah ia wajib mengikuti otoritas tertentu dan spekulatif di samping karena keterlibatan total rasa keagamaan maka ketegangan antara gagasan-gagasan kebebasan individu dan

keterikatan pada otoritas dalam konteks iri sangat tajam" [39]

Terhadap pendapat Coulson tersebut, Muslehuddin menilai bahwa Coulson salah besar. Ia menyatakan, tidak ada seorang faqih atau hakim yang bebas sebebas-bebasnya dalam menentukan hukum. Katanya, penafsiran atau nas, baik oleh ulama atau pun hakim, tidak dapat mencapai status hukum jika tidak didukung oleh ijma'.[40] Tentu saja pembelaan Muslehuddin tersebut dapat dibantah. Ijma ' dalam setiap kasus hukum, tentu sulit dapat dicapai, lagipula jika semua hasil Ijtihad ulama harus disertai konsensus, justru bertentangan dengan karakteristik fiqh itu sendiri.

4. Idealisme dan Realisme

Jika Coulson menyatakan bahwa syari'ah bersifat ideal yang ingin mewujudkan suatu masyarakat dalam wujudnya yang ideal, dalam kenyataannya melalui yurisprudensi, para ulama lebih menekankan kepada pertimbangan praktis.

Memang di sini, seperti akan dibahas pada bagian lain, terjadi tarik menarik yang sangat intens, antara yang ideal dengan yang rill. Apakah Hukum Islam ditempatkan sebagai cetak biro yang harus ditempatkan sebagai barometer keadilan dalam masyarakat, ataukah pada saatnya-meminjam paradigma aliran historis. Hukum Islam justru merupakan produk suatu komunitas tertentu di mana nilai-nilai sosial disepakati sebagai sebuah norma baru yang harus dipedomani. Menjelaskan jawaban terhadap pertanyaan ini, pemahaman yang membedakan antara syari'ah dan fiqh, sangat membantu.

---

[39] Noel .J. Coulson, loc.cit

[40] Muhammad Muslehuddin, op.cit., him. 165

5. Hukum dan Moralitas

Coulson sebenarnya mengakui bahwa syari'ah adalah hukum sekaligus moral. Ini berbeda dengan yurisprudensi yang seakan-akan karena wataknya yang eksoteristik, lebih menekankan sisi formalistik. Boleh jadi Coulson benar, karena Nabi sendiri misalnya pernah menyatakan ketika menyelesaikan sebuah sengketa: "nahnu nahkuin bi al-zawahir wa Allah yatawalla bi al-Sarah " (kami memutuskan hukum berdasar bukti-bukti lahiriah, dan Allah mengetahui yang rahasia). Kenyataan demikian memang perlu reorientasi, setidaknya usaha semacam ini telah dilakukan oleh Hujjatul Islam Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111. M) melalui karya monumentalnya Ihya' Ulum al-Din. Ini besar kemungkinan karena pengatuh pengembaraan spiritualnya setelah malang melintang dalam dunia fiqh dan filsafat.

6. Stabilitas dan Perubahan

Menurut Coulson, antara Syari 'ah dan fiqh berbeda. Syari 'ah bersifat stabil dan fiqh cenderung mengalami perubahan. Menurut Muslehuddin, Coulson telah bertindak salah dalam melihat Hukum Islam.

Memperhatikan diskusi Muslehuddin menanggapi pemikiran Coulson di atas, agaknya ia termasuk pemikir yang menonjol sikap apologetiknya. Karena menurut hemat penulis, bagaimanapun usaha Coulson yang mencoba mereduksi Hukum Islam ke dalam tingkatan mumi yurisprudensi, yang karenanya akan senantiasa mengalami perubahan, sumbangan pemikirannya patut dipertimbangkan. Yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa Hukum Islam sebagai aktivitas penalaran manusia, dilaksanakan dalam rangka memformulasikan nilai-nilai dan norma-norma Syari 'ah

menjadi aktual dalam masyarakat.

Tujuan hukum Islam dalam kajian pemikiran hukum Islam dikenal dengan istilah *maqashid al-syariah*. Secara bahasa (*lughawi*), *maqashid al-syariah* terdiri dari dua kata, yaitu *maqashid* dan *syari'ah*. *Maqashid* adalah bentuk jama' dari *maqashid* yang berarti kesengajaan atau tujuan, *syari'ah* secara bahasa berarti jalan menuju sumber air yang dapat diartikan sebagai jalan menuju sumber pokok kehidupan.[41] Dalam periode awal, syariah merupakan *al-nusus al muqaddasah* dari Al-Qur'an dan Sunnah yang sama sekali belum dicampuri oleh pikiran manusia. Dalam wujud seperti ini syariah disebut *al-tariqh al-mustaqimah*, muatan dalam arti ini mencakup akidah, amaliah dan *khuluqiyyah.*

Pengertian *maqashid al-syariah* sebagaimana tersebut di atas agaknya mendorong para ahli hukum Islam untuk memberi batasan syariah dalam arti istilah yang langsung menyebut tujuan syariah Secara umum. Hal ini dapat diketahui dari batasan yang dikemukakan oleh Syaltut bahwa syariah adalah aturan-aturan yang diciptakan oleh Allah untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, manusia baik sesama Muslim maupun non-Muslim, alam dan seluruh kehidupan.[42] Demikian juga definisi yang dikemukakan oleh Ali al-Sayis yang mengemukakan bahwa syariah adalah hukum-hukum yang diberikan oleh Allah untuk hamba-hambanya agar mereka percaya dan mengamalkannya demi kepentingan mereka di dunia dan

[41] Aspari Jaya Bakri, *Konsep Maqashid syari'ah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 63. dan lihat juga Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed) (London: Mac Donald & Evan Ltd, 1980), 787.

[42] Mahmoud Syaltut, *Islam, Aqidah wa Syari'ah* (Mesriyyah: Dar al-Qalam, al-Qahirah, 1966), 12.

akhirat. Dari kedua definisi ini dapat disimpulkan bahwa ada keterkaitan hubungan makna antar syariah dan air dalam arti keterkaitan antara cara dan tujuan.

Dalam membicarakan *maqashid al-syariah*, al-Syatibi[43] menggunakan kata yang berbeda-beda, tetapi mempunyai arti yang sama dengan *maqashid al-syari'ah*, yaitu *al-maqashid al-syari'ah fi al syari'ah*, *maqashid min syari'al-hukm*, yaitu hukum-hukum yang disyariatkan untuk kemaslahatan manusia dunia dan akhirat. Pengertian yang diberikan as-Syatibi ia bertolak dari pandangan bahwa semua kewajiban diciptakan oleh Allah dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia. Tidak satu pun hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan menurut as-Syatibi sama dengan *taklif ma la yutaq* (membebankan sesuatu yang tidak dapat dilaksanakan) dan hal ini tidak mungkin terjadi pada hukum-hukum Allah. Pandangan ini diperkuat Muhammad Abu Zahrah[44] yang mengatakan bahwa tujuan hakiki hukum Islam adalah kemaslahatan manusia dan tidak satupun hukum yang disyariatkan, baik dalam Al-Qur'an dan Sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.

Penekanan *maqashid al-syari'ah* yang dilakukan oleh al-Syatibi secara umum bertitik tolak dari kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Tuhan mengandung kemaslahatan.

Ayat-ayat itu antara lain adalah berkaitan dengan pengutusan Rasul dalam al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 165 Allah berfirman :

---

[43] Ali al-Sayis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihadi wa Atwaruh* (Mesriyyah: Majma' al Buh al-Islamiyah, al-Qahirah, 1970), 8.

[44] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-fiqh* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arab, 1958), 336.

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

Mereka kami utus selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu".

Dalam surat al-Anbiaya' ayat 107 Allah menegaskan: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam". Berkaitan dengan asal penciptaan, Allah berfirman dalam surat Hud ayat 7:

وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

"Dan Dialah Yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalannya ".

Dalam ayat lain al-Qur'an surat a1-Zariyat ayat 56 firman Allah berbunyi :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, malainkan supaya mereka menyembah-Ku".

Masih dalam kaitan dengan penciptaan dalam surat al-

Mulk ayat 2 Allah Berfirman :

الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ

"Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun".

Menurut al-Syatibi, dalam hubungannya dengan hukum terdapat banyak ayat Di antaranya dapat dihubungkan dengan masalah. Wudhu. Setelah Tuhan menerangkan tentang wudhu, la kemudian berfirman dalam surat al-Maidah ayat 6

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu".

Sholat.

Berkenaan dengan shalat Tuhan berfirman dalam surat al-Ankabut ayat 45 :

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

"Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan munkar,

Jihad.

Ayat yang menjelaskan masalah jihad ini ialah firman Allah surat al-Hajj ayat 39 :

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

"Telah diijinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya".

Qisas.

Firman Allah :

ولكم فى القصاص حياة يا اولى الالباب.

"Dalam qisas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu hak orang-orang berakal"

Berdasarkan ayat-ayat di atas, al-Syatibi mengatakan bahwa *maqashid al-syari'ah* dalam arti kemaslahatan terdapat dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan. Artinya, apabila terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak ditemukan secara jelas dimensi kemaslahatannya, dapat dianalisis melaui *maqashid al-syari'ah* yang dilihat dari ruh syariat dan tujuan umum dari agama Islam yang *hanif*: Al-Qur'an sebagai sumber ajaran agama Islam memberikan pondasi yang penting, yakni *The principle governing the interest of people*' ((prinsip membentuk kemaslahatan manusia) terhadap syariat. Bagi al-Syatibi tidak menjadi persoalan apakah dalam al-Qur'an. Tuhan telah memberikan sesuatu secara terperinci atau tidak. Namun dengan pernyataan-Nya dalam al-Qur'an itu bahwa Islam telah sempurna sebagai agama untuk manusia. menunjukkan bahwa al-Qur'an

telah mencakup dasar-dasar kepercayaan dan praktek agama dengan berbagai aspeknya. Ini sebaliknya pula berarti bahwa tak satu pun yang berada di luar ajaran. al-Qur'an itu. Sampai di sini muncul pertanyaan bagaimana posisi Sunnah. Apakah menjadi dasar konsep *maqashid al-syari'ah*nya.

Menurut al-Syatibi., Sunnah adalah segala sesuatu yang diperoleh dari Nabi, yakni hal-hal yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an. Jadi Sunnah merupakan bayan (penjelasan) terhadap al-Qur'an. Hukum-hukum yang diambil dari al-Qur'an terlebih dahulu dicari uraiannya dalam Sunnah.

Apa yang ingin dikatakan oleh al Syatibi, adalah bahwa cakupan al-Qur'an adalah dalam arti anti dasar atau prinsip ajaran yang berkaitan dengan segala aspek kehidupan. Hal ini sekurang-kurangnya disimpulkan dari ruh syariat dalam ayat-ayat al-Qur'an yang saling berkaitan satu dengan lainnya. Saling berkaitan ini dapat pula dilihat dalam hubungan al-Qur'an. Keduanya menjadi dasar pemikiran al-Syatibi tentang *maqashid al-syari'ah*.

Maqashid al-syariah dalam arti *al-syari'* mengandung empat aspek, yaitu: *pertama*, tujuan amal dari syariat adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Ini berkaitan dengan muatan dan hakikat *maqashid al-syariah*, *kedua*, syariah sebagai sesuatu yang harus dipahami dan ini berkaitan dengan dimensi bahasa agar syariat dapat dipahami sehingga dicapai kemaslahatan yang dikandungnya, *ketiga*, syariat sebagai suatu hukum taklif yang harus dilakukan, *keempat*, tujuan syariat adalah membawa manusia ke bawah naungan hukum dan ini berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai mukallaf di bawah dan terdapat dalam hukum Allah. Dalam istilah yang lebih tegas lagi bahwa aspek tujuan syariat

berupaya membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.[45]

Teori *maqashid syari'ah* baru dikenal pada abad keempat Hijriah. Pertama kali istilah *maqashid syari'ah* itu dipergunakan oleh Abu Abdalah al-Tirmidzi al-Hakim dalam buku yang ditulisnya. Kemudian istilah *maqashid* ini dipopulerkan oleh al-Imam al-Haramain al Juaini dalam beberapa kitab yang ditulisnya dan beliaulah orang yang pertama mengklasifikasikan *maqashid syari'ah* menjadi tiga kategori besar, yaitu *dharuriah, hajjiyah* dan *tahsiniyyah*. Pemikiran al Juaini tentang *maqashid syari'ah* ini dikembangkan lebih lanjut oleh Abu Hamid al-Ghazali (505 H) yang menulis secara panjang lebar tentang *maqashid syari'ah* dalam kitabnya Shifa al-Ghalil dan al-Musthafa min `Ilmi al-Ushul. Kemudian al-Amidi menguraikan lebih lanjut tentang *maqashid syari'ah* ini dengan berpedoman kepada prinsip dasar syariah, yaitu kehidupan, intelektual, agama, garis silsilah keturunan dan harta kekayaan. Selanjutnya Maliki Shihab al-Din al-Qarafi menambah prinsip dasar syariah dengan prinsip perlindungan kehormatan (al-'Ird) pendapat ini didukung oleh Taj al-Din Abdul Wahab Ibn al-Subqi (771 H) dan Muhammad Ibn Ali al-Shoukani (1255 H). [46]

Ibn Taimiyyah (728 H) menetapkan dharuriyah menjadi hukum Islam pertama yang memperluas gagasan *maqashid syari'ah* menjadi lima aspek pokok. Ia menambahkan pada *maqashid syari'ah* itu meliputi berbagai hal dalam bidang muamalah, seperti pemenuhan kontrak, pemeliharaan ikatan kekeluargaan, dan menghormati hak-hak keluarga. Sedangkan

[45] Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 107.

[46] Muhammad Hashin Kamali, *Principles of Islamic Yurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher Sdn, BHD, 1998), 401-403.

dalam bidang hubungan dengan Allah ia menambahkan inventaris kualitas kecintaan kepada Allah, ketulusan hati, kejujuran dan kemurnian moral. Pendekatan ini kemudian dikembangkan oleh para ahli hukum Islam kontemporer seperti Yusuf al-Qardhawi dan Ahmad al-Raisuni yang memasukkan *maqashid syari'ah* itu meliputi juga harga diri dan martabat manusia, kebebasan, kesejahteraan sosial, dan persaudaraan sesama manusia.[47]

Meskipun para ahli hukum Islam menyetujui pengembangan *maqashid syari'ah* sebagaimana tersebut di atas, tetapi pada prinsipnya *maqashid syari'ah* terbagi dalam tiga macam inti pokok, yaitu: *pertama*, *maqashid al-dharuriyat*, yaitu *maqashid* untuk memelihara lima unsur pokok dalam kehidupan manusia yang meliputi memelihara agama, jiwa, keturunan, akal dan harta, *kedua*, *maqashid al-hajjiyat*, yaitu *maqashid* untuk menghilangkan kesulitan atau menjadi pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi, *ketiga*, *maqashid al-tahsiniyah*, yaitu *maqashid* yang dimaksudkan agar manusia melakukan yang terbaik untuk menyempurnakan pemeliharaan lima unsur pokok. Tidak tercapainya aspek *dharuriyat* dapat merusak dunia dan akhirat secara keseluruhan. Pengabdian terhadap aspek hajjiyah tidak sampai merusak keberadaan lima unsur pokok, tetapi akan membawa kesulitan bagi manusia mukallaf dalam merealisasikannya. Sedangkan pengabdian pada aspek tahsiniyah, membuat upaya pemeliharaan lima unsur pokok menjadi tidak sempurna.

Pembagian kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat sebagaimana tersebut di atas tidak bersandarkan kepada nash atau *ijma'* para ulama, tetapi didasarkan pada penyelidikan

[47] *Ibid.*

bagian-bagian hukum syara' yang ada dalam kitab-kitab fiqih seperti bagian muamalah, ibadah, *al-ahwal syahsyiyah*, jinayah dan sebagainya. Sedangkan pembagian *dharuriyat* kepada lima aspek pokok didasarkan pada hal-hal yang harus dipelihara melalui kewajiban hukum duniawi. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya kelima aspek pokok tersebut untuk memelihara syariat seperti hukum bunuh (*had*) terhadap orang yang murtad disyariatkan untuk memelihara agama, disyaratkan *had qishas* dalam rangka memelihara jiwa, larangan minum khamar untuk memelihara akal, dilarang berzina untuk memelihara keturunan, dan diwajibkan *had* potong tangan dalam rangka memelihara harta.

Secara umum tujuan hukum Islam adalah untuk mengatur hubungan manusia dengan *al-Khaliq* dan manusia dengan makhluk lainnya, baik kemaslahatan di dunia maupun di akhirat sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an surat AI-Anbiya [21]: 107. *Allah tidak mengutus kamu (wahai Muhammad) kecuali untuk menjadi rahmat sekalian alam*. Hal ini berbeda dengan hukum di luar Islam yang hanya ditujukan untuk mengatur manusia selaku anggota masyarakat (*odening van het sodiale leven*). Dalam pandangan di luar Islam, sebagaimana diungkapkan oleh Cicero, "Di mana ada masyarakat, di situ ada hukum" (*Ubi Sociates Ibi lus*). Dalam tata hukum di luar Islam, aturan yang berkaitan dengan kehidupan pribadi tidak dinamakan hukum, ia dinamakan norma moral atau susila.

Ahmad Azhar Basyir[48] memerinci tujuan hukum Islam menjadi tiga kelompok bebas, yaitu: *pertama*, pendidikan pribadi, hukum Islam mendidik pribadi-pribadi agar

[48] Ahmad Azhar Basyir, *Pohon-pohon Persoalan tentang Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1984), 2.

menjadi sumber kebaikan bagi masyarakatnya, tidak menjadi sumber keburukan yang akan merugikan pribadi lain; *kedua*, menegakkan keadilan, di sini keadilan yang harus ditegakkan meliputi keadilan pada diri sendiri, keadilan hukum, keadilan sosial dan keadilan dunia; *ketiga*, memelihara kebaikan hidup, maksudnya semua yang menjadi kepentingan hidup manusia harus dipelihara dengan baik yaitu kepentingan primer (pokok), kebutuhan sekunder (bukan pokok) dan kepentingan *tertier* (pelengkap). Kepentingan yang diperlukan oleh manusia itu mutlak harus dilindungi, sebab apabila dibiarkan berjalan dengan sendirinya maka akan mendatangkan kerusakan kepada manusia dalam menjalani hidupnya.

BAB II

HUKUM ISLAM KONTEMPORER

A. Pemikiran Hukum Islam

Hukum Islam adalah hukum yang diciptakan untuk memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani, dunia dan akhirat. Dalam pelaksanaannya sangat tergantung pada iman dan akhlak, di samping tergantung pada kekuatan dan kekuasaan. Hukum Islam memberikan balasan akhirat di samping balasan dunia. Oleh karena itu, penghormatan dan ketaatan terhadap syariat yang cemerlang ini tidak hanya terbatas pada hukum-hukum yang nashnya bersumber dari Al-Qur'an dan as-Sunnah saja, tetapi juga mencakup berbagai hukum hasil ijtihad dan peraturan-peraturan lain yang dikeluarkan oleh negara dalam memelihara kemaslahatan umum, seperti peraturan lalu lintas, perpajakan, dan sebagainya. Menaati peraturan yang dibuat oleh negara merupakan suatu hal yang

wajib diikuti sebagaimana yang difirmankan Allah dalam Al-Qur'an surat An-Nisa [4]: 59 "Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah, kepada rasul dan Ulil Amri (pemimpin) di kalangan kamu.

Secara elementer, dalam melakukan upaya pengkajian terhadap studi hukum Islam, terlebih dahulu harus dibedakan antara wilayah syariáh dan fiqih. Syariáh adalah segala bentuk aturan yang telah ditetapkan oleh allah melaui al-qurán dan hadits nabi, yang manusia tidak memiliki hak untuk merubahnya. Sementara fiqih adalah pemahaman terhadap syariáh yang memiliki perbedaan pemahaman. Syariáh agama islam itu satu tetapi pemahaman terhadap agama itu beragam. Syariáh itu agama, sementara fiqih adalah bentuk dari pemahaman terhadap agama.[1] Contoh, ayat tentang riba dimana agama (syariáh) menetapkan haram, tetapi pemahaman terhadap sesuatu yang dikategorikan sebagai riba atau tidak (sebut contoh misalnya bunga bank) adalah fiqih.[2]

Dalam wacana ilmu fiqh para ulama hanya menggunakan *term "al hukm"* tanpa mengikutkan kata *"al Islam"*. Istilah al-hukm atau hukum islam mempunyai arti yang cukup *distingtif* antara ulama *ushul (ushuli*) dengan ulama fiqh (baca : fuqaha). Jumhur ulama ushul misalnya, mengartikan hukum sebagai:

خطاب الله تعالى المتعلق با فعال المكلين بالاقتضاء او التخيير او الوضع.

[1] Muhammad Fauzinuddin Faiz, *Dekonstruksi Fiqh Talak : Konsep dan Pembacaan Ulang Dalam Studi Studi Hukum Islam,* (Yogyakarta : Pustaka Ilmu, 2019), 33-34.

[2] *Ibid, 34*

Khitab Allah yang berhubungan dengan perbuatan orang-orang *mukallaf* baik berupa *iqtidha* (tuntutan, perintah atau larangan), *takhyir* (pilihan), maupun berupa wadh'i (sebab, syarat dan mani).[3]

Yang dimaksud dengan *khitab* di sini adalah inti dari *khitab alaih (al nushuh al syariyyah)*[4] yakni kalam *nafsi* yang tidak berlafadz dan tidak bersuara yang hanya dapat diketahui melalu indikasi dalalah *lafdhiyyah maknawiyyah*; bukan pengaruhnya (*atsar*). Adapun sifat-sifar yang berupa perbuatan-perbuatan mukallaf, yang merupakan hasil atau pengaruh dari *al nushush al syar'iyyah* seperti wajib, sunnah, makruh dan haram, tidak masuk dalam definisi tersebut. Karena sesungguhnya Allah itu merupakan *kalamullah*. Contohnya adalah hukum *"*ijab*"* merupakan inti dari *"If'al"*[5]

Sesungguhnya *khitab* Allah itu merupakan sifat bagi *al Hakim* (Allah) yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf*. Maka apabila khitab itu dinisbatkan kepada Hakim maka dinamakan ijab dan kalau *khitab* itu dilihat dari perspektif perbuatan, maka disebut wujub, sementara pengaruhnya disebut wajib. Pada hakekatnya, kedua definisi di atas mempunyai arti yang sama tetapi menggunakan *i'tibar* yang berbeda. Untuk itu ada ulama ushul yang memakai istilah wujub dan *hurmah* atau *ijab* dan *tahrim*. Tetapi ada juga yang

[3] Lihat Nidhomuddin al Anshari, Fawatih al Rahumut [Beirut: Dar tt], 54, Syaefuddin Abu Al Hasan Ali ibn Ali ibn Muham Amidi, *Al Ihkam fi Ushul al-Ahkam* [Beirut: Dar al-Fikr, 1981], l Mohammed Ali HasbAllah, *Ushul al Tasyri al-Islamy* [Beirut: Dar al Fikri, tt), 365.

[4] Jalal Syamsuddin Mohammed ibn Ahmad al-Mahalli, *Hasyiyah al-al-Bannani* (Mesir: Musthofa Bab al-Halabi, 1939), 47-48.

[5] Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Filth al-Islamy* (Libanon: Dar al-Fikr al-Muashir, 1981), 38.

menggabungkan antara keduanya seperti ibn al Hajib (w 646 H/ 1370 M) dengan *wujub* dan *tahrim*.

Sedangkan cakupan khitab Allah itu meliputi al qur'an, al sunnah, ijma, *qiyas* dan dalil-dalil syara' yang lain. Karena pada dasarnya dalil syara' itu dinisbatkan kepada khitab Allah. As Sunnah meski dengan redaksi nabi merupakan tabyin (menjelaskan) atas wahyu Allah. Ijma merupakan kesepakatan keseluruhan para Ulama yang senantiasa bersandar pada nilai-nilai Qur'an dan sunnah. Begitu juga dengan *qiyas* yang merupakan metode analogi terhadap nash-nash Allah.

Sedangkan yang dimaksud dengan *iqtidha'* adalah tuntutan baik untuk mengerjakan sesuatu (perintah) atau untuk meninggalkannya (larangan). Bila tuntutan kalam *nafsi* itu tegas (*lazim, jazim, muhattam*) untuk melakukan sesuatu, maka atsar hukumnya disebut ijab. Tetapi bila ungkapan kalam *nafsi* itu tidak tegas (*ghair lazim, ghair jazim, ghair muhattam*) berarti mengandung hukum *nadhb*. Begitu pula, apabila tuntutan kalam nafsi untuk meninggalkan sesuatu itu tegas berarti untuk tahrim, namun manakala tuntutan untuk meninggalkan sesuatu itu tidak tegas maka yang diharapkan adalah karahah (makruh).[6] Adapun takhyir adalah peluang bagi mukallaf untuk mengerjakan atau untuk meninggalkan, seperti makan minum atau pekerjaan lain yang menjadi kebiasaan manusiawi. Sedang *wadh'i* ialah bahwa Allah menghubungkan dua hal yang berkaitan dengan orang-orang *mukallaf* seperti sebab, syarat dan *mani*.

Berbeda dengan *ushuli*, para *fuqaha* memberikan definisi hukum sebagai berikut :

الصفة الشرعية التى هياثر لذلك الخطاب وهو الذى توصف به أفعال العال العباد أى اثر الذى تفقضيه النصوص الشرعية

[6] Ibid, hal. 40

Sifat *syara'* yang merupakan pengaruh dari *khitab* atau sifat atas perbuatan-perbuatan hamba Allah. Dengan kata lain hukum yang dihasilkan dari nash-nash syar'i.[7]

Al Ghazali (w.505 H) memberikan batasan hukum yang hampir sama dengan para *fuqaha* :

الحكم هو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بافعال المكلفين.

Hukum adalah ibarat dari khitab *syara'* yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf".[8]

Jadi, menurut fuqaha, perbuatan mukallaf inilah yang disebut hukum, dengan pembagian: wajib, *mandub*, makruh, haram dan mubah.

Sebagai contoh adalah firman Allah:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

"Dan dirikanlah sholat dan tunaikanlah zakat dan taatlah kepada Rasul"[9]

Begitu juga firman Allah SWT.

"Janganlah kamu sekalian mendekati zina, sesungguhnya perbuatan zina itu keji dan sejelek-jelek perbuatan". (QS Al-Isra: 32)

Bagi ulama *ushul khitab* tersebut dianggap sebagai hukum yang mempunyai akibat wajibnya shalat, haramnya zina dan larangan mewaris bagi si pembunuh, sedangkan

[7] Ibid.

[8] Abi Humid uhamamd ibn Mohammed al-Ghazali, *Al Mustashfa min Jim al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 55.

[9] QS An Nur: 56

dalam fuqaha, akibat dari khitab itulah yakni wajib, haram dan larangan yang merupakan bentuk hukum.

Dari beberapa paparan di atas ada dua macam definisi hukum dalam perspektif yang berbeda. Pertama sudut pandang ulama ushul, hukum adalah *al-nushush al-syar'iyyah* yakni nash-nash yang termaktub dalam al-Qur'an dan As-Sunnah serta dalil-dalil syara yang lain. Sedangkan *kedua* bagi fuqaha, hukum berarti perbuatan hukum yang diakibatkan dari dalil-dalil syara (kitab Allah).

Dengan demikian, apa yang disebut hukum dalam pembahasan ini adalah teks ayat-ayat ahkam dan teks hadits ahkam. Sejalan dengan hal ini, ada sebagian ulama, antara lain Abdul Karim Zaidan, secara langsung menafsirkan pengertian kitab dalam definisi tersebut sebagai kalam Allah, baik secara langsung seperti kalam Allah yang terdapat dalam Al-Qur'an, maupun secara tidak langsung seperti Sunnah Rasulullah, ijma', dan dalil-dalil syara' lain yang dijadikan Allah sebagai dalil (petunjuk) untuk mengetahui hukum-Nya. Sunnah Rasulullah dianggap sebagai kalam Allah secara tidak langsung karena merupakan petunjuk-Nya.

Rasulullah tidak mengucapkan sesuatu di bidang hukum kecuali berdasarkan wahyu. Demikian pula dengan ijma harus mempunyai sandaran, baik Al-Qur'an atau Sunnah Rasulullah. Sama halnya dengan itu dalil-dalil hukum lainnya tidak sah dijadikan sebagai dasar hukum kecuali setelah diketahui adanya pengakuan dari wahyu. Dengan demikian, kitab Allah dalam definisi hukum di atas, mencakup semua dalil-dalil hukum yang diakui oleh syara', sehingga apa yang dimaksud dengan kitab dalam definisi di atas adalah ayat-ayat hukum dan hadits-hadits hukum. Misalnya firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا

يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan di bacakan kepadamu. (Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.[10]

Bagian awal ayat tersebut adalah ketentuan Allah tentang kewajiban memenuhi janji. Jadi, yang disebut hukum dalam kajian Ushul Fiqh adalah teks ayat atau Sunnah Rasulullah yang mengatur amal perbuatan manusia, yang populer disebut sebagai ayat-ayat ahkam dan hadits-hadits ahkam.

Teks ayat hukum dan hadits hukum yang berhubungan dengan hukum *taklifi* terbagi kepada lima bentuk.

1. *Ijab* (mewajibkan), yaitu ayat atau hadits dalam bentuk perintah yang mengharuskan untuk melakukan suatu perbuatan. Misalnya, ayat yang memerintahkan untuk melakukan shalat.
2. *Nadb* (anjuran untuk melakukan), yaitu ayat atau hadits yang menganjurkan untuk melakukan suatu perbuatan.
3. *Tahrim* (melarang), yaitu ayat atau hadits yang melarang secara pasti untuk melakukan suatu perbuatan.
4. *Karahah*, yaitu ayat atau hadits yang menganjurkan untuk meninggalkan suatu perbuatan.
5. *Ibahah*, yaitu ayat atau hadits yang memberi pilihan seseorang untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan.

[10] QS. Al-Maidah:1

Pembagian tersebut di atas adalah hukum dilihat sebagai dalil hukum. Selanjutnya, dalam membicarakan pembagian hukum *taklifi* ini, seperti pernah disinggung sebelumnya, istilah hukum digunakan kepada sifat perbuatan mukallaf. Dari sisi ini hukum *taklifi*, seperti dikemukakan Abdul Wahhab Khallaf, terbagi kepada lima macam, yaitu a) wajib; b) *mandub*; c) haram; d) makruh; dan e) mubah. Dasar pembagian tersebut adalah, bahwa ketentuan Allah dan Rasulnya yang berupa perintah terhadap suatu perbuatan maka perbuatan itu hukumnya wajib, ketentuan yang berupa anjuran untuk melakukan menimbulkan hukum *mandub*, suatu larangan menimbulkan hukum haram, anjuran untuk meninggalkan perbuatan menimbulkan hukum makruh, dan ketentuan yang memberi kebebasan untuk melakukan dan tidak melakukan menimbulkan hukum mubah.

B. Hukum Islam dan Perubahan Sosial

"Islam" dalam arti agama yang disampaikan kepada Nabi Muhamamad Saw., lahir bersamaan dengan diturunkannya Al-Qur'an lima belas abad yang silam. Masyarakat Arab jahiliyah adalah masyarakat yang pertama yang bersentuhan dengannya serta masyarakat yang pertama pula yang merubah pola pikir, sikap, dan tingkah lakunya. Islam mengembangkan sikap yang terpuji dan menolak sera meluruskan sikap yang tercela. Perubahan dapat terlaksana akibat pemahaman dan penghayatan nilai-nilai Al-Qur'an, serta kemampuan memanfaatkan dan menyesuaikan diri dengan nilai-nilai dan hukum-hukum Islam.

Kita mengetahui bahwa setiap masyarakat, setiap satuan kebudayaan mengalami perubahan, termasuk budaya yang dianggap paling stabil pun mengalami perubahan, misalnya

kode etik, kode hukum, dan bentuk perayaan keagamaan. Islam sebenarnya bukan budaya, tetapi merupakan agama yang sempurna, ajaran-ajarannya diwahyukan Tuhan kepada masyarakat melalui Nabi Muhamamd SAW sebagai Rasul. Namun, mengapa dalam perjalanan Sejarah, pelaksanaan ajaran Islamnya dapat berubah? Untuk dapat mencari jawabannya kita harus mengkaji persoalan-persoalan yang mengakibatkan terjadinya perubahan tersebut.

Salah satu ciri kehidupan bermasyarakat adalah adanya perubahan yang konstan dalam kehidupan masyarakat tersebut. Tidak ada satu pun masyarakat yang berhenti pada suatu titik tertentu sepanjang masa tanpa mengalami adanya perubahan. Hal ini bisa dilihat dari bukti-bukti sejarah bahwa kondisi masyarakat tidak senantiasa berada pada suatu titik tertentu, tetapi senantiasa berubah dan bergerak maju. Perubahan ini bisa diamati melalui benda-benda budaya sebagai hasil kreasi manusia. Benda-benda itu, bila diamati secara cermat, jelas memperlihatkan corak yang berbeda, yang menggambarkan tingkat kecerdasan masing-masing manusia pada suatu kurun waktu tertentu. Dari uraian tersebut, dapat dikatakan bahwa perubahan yang terjadi pada pemikiran manusia dan kehidupan sosialnya selalu bergerak dan berubah maju. Akan tetapi, perubahan-perubahan sosial itu ada yang terang terangan dan ada pula yang terjadi secara diam-diam, sehingga kadang-kadang tidak banyak menjadi perhatian. Perubahan-perubahan tersebut, oleh para pakar ilmu sosial, dipandang sebagai suatu hukum sosial yang senantiasa berjalan terus dalam masyarakat manusia selama-lamanya. Kalau pada alam raya ditemukan adanya hukum alam atau sunnatullah yang berjalan secara teratur dan konstan, maka dalam kehidupan masyarakat manusia terdapat pula suatu

hukum yang tetap dan berjalan terus, hukum itu adalah bentuk perubahan yang terjadi secara terus-menerus. Kendati demikian, perubahan-perubahan itu tidak pernah keluar dari hukum yang telah ditentukan Allah.[11]

Menurut James W. Vander Zenden, sosiolog dari Ohio State University, Amerika Serikat, mengatakan ada beberapa faktor yang mempengaruhi adanya perubahan sosial, yaitu:

1. Adanya pertambah atau berkurangnya penduduk dan terjadinya perubahan ekosistem yang ada di sekitar manusia;
2. Adanya pengaruh kebudayaan masyarakat lain sebagai akibat interaksi antar budaya;
3. Adanya pengaruh watak masyarakat secara kolektif, gerakan dan revolusi sosial;
4. Adanya pengaruh dari teknologi dan modernisasi.[12]

Sedangkan menurut pendapat Soekanto mengutip pendapat Gillin ia mengatakan tentang batasan pengertian perubahan sosial sebagai berikut:

> Perubahan-perubahan sosial adalah variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima, disebabkan karena adanya perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan materil, komposisi penduduk, ideologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat tersebut.[13]

Namun, tokoh lain, yaitu George A. Lunberg memberikan devinisi yang penekanannya pada perubahan struktur sosial:

---

[11] Shobiriin, *Ijtihad Khulafa' al-Rasyidin* (Semarang: RaSAIL, 2008), 38.

[12] James W Vander Zanden, *The Sicoal Experrience* (New York: Random House, 1988), 515-606.

[13] Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, *Edisi Baru Kesatu* (Jakarta: Rajawali, 1982), 307.

"*Sosial change refer to any modification in established patterus of interhumun relationships and standars of conduct*"[14] Menurut tokoh sosiologi Indonesia, yaitu Seo Sumardjan menyatakan: "perubahan-perubahan sosial adalah segala perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan yang berada dalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi sistem sosialnya, di dalamnya juga ada nilai-nilai, sikap-sikap dan pola-pola perikelakuan diantara kelompok-kelompok dalam masyarakat".[15]

Dari beberapa pengertian yang dikemukakan di atas dapat dianalisis bahwa perubahan sosial itu ada yang berubah hanya struktur sosialnya saja, yaitu jalinan dan hubungan dari keseluruhan unsur sosial masyarakat. Sedangkan unsur-unsur sosial adalah kaidah-kaidah, lembaga-lembaga, kelompok-kelompok dan lapisan sosial. Di samping itu, ada pula perubahan sosial meliputi perubahan kebudayaan, karena tidak bisa dipisahkan antara masyarakat dan kebudayaan. Dalam perkembangan sejarah tidak ada masyarakat tanpa kebudayaan dan sebaliknya tidak mungkin ada kebudayaan yang terjelma di luar masyarakat. Oleh sebab itu, uraian tersebut dapat disimpulakan bahwa perubahan sosial adalah suatu proses kemasyarakatan yang berjalan terus-menerus.

Perkembangan dunia yang semakin maju disertai dengan era globalisasi dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang begitu pesat dalam beberapa bidang kehidupan masyarakat, seperti medis, hukum, sosial serta ekonomi telah membawa pengaruh yang sangat besar, termasuk persoalan-

[14] Selo Soemardjan, *Sosial Changes in Yogyakarta* (New York: Comell University Press, t.th), 379.

[15] Soeroyo, *Sosial Change Yogyakarta* (New, York: Comell University Press, t.th), 379.

persoalan hukum.[16] Masyarakat Islam sebagai suatu bagian yang tidak terpisahkan dari dunia, tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan yang menyangkut kedudukan hukum suatu persoalan.

Persoalan-persoalan baru yang status hukumnya sudah jelas dan tegas yang dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Hadits, tidak akan menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam. Akan tetapi, persoalan-persoalan baru yang belum jelas status hukumnya dalam kedua sumber itu, menuntut para ulama untuk memberi solusi dan jawaban yang cepat dan tepat agar hukum Islam menjadi responsif dan dinamis. Di sinilah letak strategisnya posisi ijtihad sebagai instrumen untuk melakukan `*sosial engineering*'. Hukum Islam akan berperan secara nyata dan fungsional kalau ijtihad ditempatkan secara proporsional dalam mengantisipasi dinamika sosial dengan berbagai kompleksitas persoalan yang ditimbulkannya.

Masyarakat dengan berbagai dinamika yang ada menuntut adanya perubahan sosial, dan setiap perubahan sosial pada umumnya meniscayakan adanya perubahan sistem nilai dan hukum. Max Weber dan Emile Durkheim menyatakan bahwa "hukum merupakan refleksi dari solidaritas yang ada dalam masyarakat". Senada dengan Max Weber dan Durkheim, Arnold M. Rose mengemukakan teori umum tentang perubahan sosial hubungannya dengan perubahan hukum. Menurutnya, perubahan hukum itu akan dipengaruhi oleh tiga faktor; *pertama*, adanya akumulasi progresif dari penemuan-penemuan di bidang teknologi, *kedua*, adanya

[16] Musthafa Muhammad az-Zarqa, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (*Studi Komparatif Delapan Madzhab*), alih bahasa Ade Dedi Rohayana (Jakarta: Rioracipta, 2000), 45.

kontak atau konflik antarkehidupan masyarakat, dan *ketiga*, adanya gerakan sosial (*sosial movement*).[17] Menurut teori-teori tersebut, jelaslah bahwa hukum lebih merupakan akibat daripada faktor-faktor penyebab terjadinya perubahan sosial.

Pengaruh-pengaruh unsur perubahan di atas dapat menimbulkan perubahan-perubahan sosial dalam sistem pemikiran Islam, termasuk di dalamnya pembaruan hukum Islam. Pada dasarnya pembaruan pemikiran hukum Islam hanya mengangkat aspek lokalitas dan temporalitas ajaran Islam, tanpa mengabaikan aspek universalitas dan keabadian hukum Islam itu sendiri. Tanpa adanya upaya pembaruan hukum Islam akan menimbulkan kesulitan-kesulitan dalam memasyarakatkan hukum Islam khususnya dan ajaran Islam pada umumnya.[18]

Untuk mengawal hukum Islam tetap dinamis, responsif, dan punya adaptabilitas yang tinggi terhadap tuntutan perubahan, adalah dengan cara menghidupkan dan menggairahkan kembali semangat berijtihad di kalangan umat Islam.

Kita mengakui bahwa pelaksanaan ajaran Islam yang sempurna sebagaimana yang dimaksud dalam QS Al-Ma'idah [5]: 3, hanya berlangsung di zaman Rasulullah Saw masa hidup. Kerusakan kehidupan keagamaan dan sosial terjadi setelah Nabi Muhamammad Saw wafat. Hal ini didasarkan pada suatu pendapat bahwa kecenderungan untuk menyimpang dari ajaran pokok Islam itu sebenarnya terletak dalam diri

---

[17] Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 96. Bandingkan pula dengan Astrid S. Soesanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Binacipta, 1985), 157-158.

[18] Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernirme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 59-60.

kaum Muslimin itu sendiri. Keabsahan argumentasi tersebut didasarkan pada alasan bahwa mereka yang hidup bersamaan waktu dan tempat dengan nabi untuk mengamalkan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari tidak mengalami kesulitan karena dapat mengambil contoh dan bertanya langsung kepada Nabi Muhammad Saw. Namun, bagi mereka yang hidup jauh setelah sepeninggal Nabi Muhammad Saw mengalami kesulitan sehingga keadaannya menjadi berubah, yakni umat Islam kembali kepada kehidupan primitif atau ajaran tradisi dipengaruhi oleh paham tradisi setempat.

Menurut Maryam Jamilah dalam melukiskan umat Muslim tradisional dan membandingkannya dengan yang modern, orang Barat senang sekali menonjolkan keterbelakangan dan kebekuannya sebagai akibat dari keterikatan mereka dengan tradisi Maryam Jamilah, Islam dan Orientalisme Sebuah Kajian Analitih, Rajawali tradisi kaku yang sebenarnya sudah lama tidak menunjukkan kegunaannya lagi. Pendek kata, mereka melukiskan bahwa ajaran-ajaran Islam itu hanya cocok bagi orang-orang Badui primitif di Arab pada abad ke-7.[19]

Merujuk kepada pendapat Maryam di atas, hal tersebut merupakan upaya kaum orientalis yang berusaha menyalahartikan ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an, *di antaranya ayat Kepada Allahlah tempat kembali*. Menurut orang Orientalis, "Sesungguhnya Allah dalam Islam congkak dan sombong pemaksa dan terpisah dari manusia yang harus menyembahnya. Sedangkan akidah Tauhid menjauhkan diri dari Allah dan membuat manusia pesimis karena takut akan kebesarannya dan kekuatanNya. Hal tersebut yang membuat

[19] Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme Sebuah Kajian Analitik* (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), 4.

masyarakat Islam enggan meminta langsung kepada Allah karena mereka merasa dirinya tidak suci, sehingga permohonannya kepada Allah senantiasa melalui perantara orang-orang suci yang telah meninggal dunia atau pada leluhurnya."

Selain upaya kaum orentalis di atas, salah satu faktor utama penyebab rusaknya kehidupan Islam adalah munculnya kesesatan (bid'ah) kedalam iman dan praktik ajaran Islam yang dilakukan oleh para pemeluknya. Misalnya, meminta pertolongan kepada para wali atau roh-roh nenek moyang untuk menyelesaikan problem kehidupan mereka sehari-hari, dan menyembah kepada benda-benda yang dianggap mempunyai kekuatan dan dapat mendatangkan berkah. Pengamalan ajaran agama Islam yang berubah tersebut disebabkan oleh adanya pengaruh tradisi setempat dan kurangnya pemahaman dan pengetahuan keislaman dari para pemeluknya. Bagi kaum Muslim, terutama di Indonesia, praktik tersebut diakibatkan oleh kesenjangan dua kutub waktu dan tempat. Pertama, dari kutub waktu berbeda 14 abad dengan kehidupan Nabi Muhammad Saw., kedua, kutub tempat, umat Islam, Indonesia jauh dari pusat Islam. Selain perbedaan dua kutub, tersebut penyebaran dan pengamalan ajaran Islam di Indonesia mayoritas diwarnai dengan tradisi adat istiadat setempat dan kepercayaan nenek moyangnya.

Pengamalan ajaran Islam yang kental dengan paham tradisi tersebut tidak hanya terjadi pada masyarakat Islam Indonesia tetapi juga terjadi pada masyarakat Islam negara-negara Islam di dunia. Semua hal tersebut dipandang sebagai tradisi bukan ajaran dari Nabi Muhammad Saw.

C. Pembaharuan Hukum Islam

Pembaruan hukum Islam pada dasarnya bertolak pada sesuatu yang telah ada (existing), kemudian mengalami perubahan secara kualitatif sebagai produk interaksi dalam kehidupan masyarakat. Dapat dikatakan bahwa proses pembaruan hukum Islam dipandang sebagai sesuatu yang otonom, akan tetapi ia pun berinteraksi dengan unsur lain dalam masyarakat sehingga terjadi saling bergantung. Ketika hukum Islam berinteraksi dengan kehidupan sosial masyarakat senantiasa dihadapkan pada masalah, baik yang bersifat internal maupun eksternal. Oleh karena itu, konsep pembaruan hukum Islam menuntut adanya sikap adaptatif dengan kondisi sosial masyarakat di mana ia berinteraksi. Dalam hal ini, perwujudan kaidah (القديم على المحافظة اصلح بالجديد الاخذ و الصالح) memelihara yang lama jika hal itu masih baik dan menerima yang baru atau perubahan jika hal itu dianggap lebih baik), menjadi suatu keharusan. Hal ini penting karena prilaku mukallaf yang menjadi obyeknya dipandang sebagai sesuatu yang kontinum dan senantiasa mengalami perubahan.

Dengan demikian, pembaruan hukum Islam harus dilakukan dalam memberikan respon terhadap tuntutan perubahan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Dikatakan demikian karena salah satu bentuk dari universalitas hukum Islam dilihat dari daya adaptabilitas dan fleksibilitas hukum Islam itu sendiri. Itu berarti bahwa pemikiran hukum Islam tidak kostan dalam satu zaman, tempat dan keadaan, melainkan senantiasa mengalami perubahan secara dinamis seiring dengan perubahan zaman, tempat dan keadaan. Hal ini sesuai dengan pendapat al-Jauziyah bahwa تغير الفتاوي و اختلافه بحسب تغير الازمنة والامكنة والاحوال والعواعد mengatakan yang (Perubahan ide-ide atau pemikiran hukum

dan perbedaannya sessuai dengan perubahan zaman, ruang, keadaan, niat, dan kebutuhan).» Bahkan lebih jauh alJauziyah mengatakan bahwa tidak memahami (mempertimbangkan, pen.) perubahan, merupakan kesalahan besar dalam syari›at.

Pembaruan pemikiran hukum Islam merupakan langkah yang sangat dibutuhkan untuk memberikan solusi hukum terhadap masalah-masalah kontemporer yang selalu berkembang, selaras dengan perkembangan budaya dan ilmu pengetahuan. Sejak periode awalnya hukum Islam merupakan suatu kajian yang dinamis dan kreatif. Ia tumbuh dan berkembang sebagai hasil interpretasi terhadap prinsip-prinsip yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sesuai dengan struktur dan konteks perkembangan masyarakat saat itu, merupakan refleksi logis dari situasi dan kondisi di mana ia tumbuh dan berkembang.[20]

Secara etimologis, istilah pembaruan adalah terjemahan dari bahasa Arab *tajdid* yang diderivasi dari akar kata *jaddada, yujaddidu' tajdidan* yang berarti memperbarui sebagai lawan dari kata usang. Kata 'baru' dalam konteks bahasanya menghimpun tiga pengertian yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya, yakni;

1. barang/sesuatu yang diperbarui pada mulanya pernah ada dan pernah dialami oleh orang lain;
2. barang itu dilanda jaman sehingga menjadi usang;
3. barang itu kembali diaktualkan dalam bentuk kreasi baru.

Dengan demikian, *tajdid* (pembaruan) adalah sesuatu yang pernah aktual pada awalnya, tetapi karena perkembangan waktu menjadi tidak baru lagi, dan untuk mengaktualkannya

[20] Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), 11.

kembali harus mengacu pada konteksnya semula.[21] Munawwir Sadzali mengistilahkan pembaruan dengan istilah reaktualisasi ajaran Islam dengan cara melakukan *modifikasi*, fikusi atau penyesuaian ajaran agama berdasarkan kebutuhan sosial dalam konteks budaya dan struktur sosial yang selalu berubah.[22]

Gerakan pembaruan bertitik tolak dari asumsi dasar bahwa Islam sebagai realitas dalam lingkungan sosial tertentu. tidak sesuai lagi atau bahkan menyimpang dari apa yang dipandang sebagai Islam yang sebenarnya, yaitu Islam yang lebih sesuai dengan Islam ideal, sesuai dengan cara pandang, pendekatan, latar belakang sosiokultural dan keagamaan individu, dan kelompok pembaruan yang bersangkutan.[23]

Di sisi lain, Harun Nasution memaknai pembaruan sebagai gerakan untuk menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Gerakan *tajdid* (pembaruan) dalam Islam esensinya sama dengan gerakan modernisasi dan modernisme yang berkembang di Barat. Akan tetapi, kata modernisme dianggap mengandung arti negatif di samping arti positif, maka istilah pembaruan (*tajdid*) lebih tepat untuk digunakan.[24] Gerakan modernisme di Barat pada akhirnya membawa pada sekularismes

---

[21] Umar Syihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Semarang: Dina Utama, 1996), 36.

[22] Munawwir Sadzali, `Reaktualisasi ajaran Islam', dalam *Polemik Aktualisasi Ajaran Islam*, Iqbal A. Saimina (Ed.), Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998), 56.

[23] Azyumardi Azra, *Akar-Akar Historis Pembaharuan Islam di Indonesia Neo-Sufisme Abad ke 11-12 H dalam Tasawwuf* Jakarta: Yayasan Paramadina, 2000), 179.

[24] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 11-12. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1986), 93.

Gerakan pembaruan dalam Islam dilihat dari sandaran normatif-tekstual, jelas sekali mempunyai landasan yang kuat. Paling tidak terdapat informasi hadits yang dapat dijadikan dasar bagi upaya pembaruan yaitu:

ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها.

> Artinya: Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini di penghujung setiap seratus tahun seorang yang mengadakan pembaruan agama.[25]

Mayoritas ulama sepakat mengakui Hadits di atas sebagai Hadits shahih, misalnya al-Baihaqi, al-Hakim dari ulama kalangan salaf dan al-Hafiz al-'Iraqi, Ibn Hajar al-'Asqalani dan as-Suyuthi dari kalangan ulama khalaf.*[26] Dari pengakuan tingkat kesahihan Hadits di atas dapat dijadikan dasar hukum adanya pembaruan ajaran-ajaran Islam termasuk di dalamnya transformalisasi pemikiran hukum Islam.

Sejarah gerakan pembaruan dalam Islam pada periode modern sebagai akibat kontak antara dunia Islam dan Barat. Dengan adanya kontak itu, umat Islam abad XIX sadar bahwa mereka telah mengalami kemunduran diperbandingkan dengan Barat. Sebelum periode modern, kontak sebenarnya sudah ada, terlebih lagi dengan kerajaan Utsmani yang mempunyai daerah kekuasaan di daratan Eropa dengan beberapa negara Barat. Ketika itu Barat mulai memasuki kejayaan, sementara kerajaan Utsmani sebaliknya mulai mengalami masa kemunduran.[27]

---

[25] Abu Daud Sulaiman al-Sijistani, *Sunan Abi Daud Juz II*, *Musthafa Bab alHalabi wa Auladuhu*, Mesir, 1955), 424. Lihat pula, Abu Fadhal a1-Asqalani, *Fath al-Bari* (Beirut, Daar al-Ma'rifah, tt), 295.

[26] Abu Tayyib Muhammad Syam, *Aun al-Ma'bud Syarkh Sunan Abi Daud, Juz XI*, Beirut: Daar al-Filer, 1977), 396.

[27] Harun Nasution, *Islam*, 94.

Gerakan pembaruan telah melahirkan tokoh-tokoh pembaruan yang terkenal seperti Sayyid Ahmad Khan di India (w. 1898), Jamaludin al-Afghani (w. 1897) dan Muhammad Abduh (w. 1905) yang banyak mewarisi tradisi muslim pertengahan berupa filsafat rasional dari al-Farabi, Ibn Sina dan sebagainya. Isu yang dikedepankan oleh mereka adalah membuka pintu ijtihad yang sebelumnya tertutup dan penolakannya terhadap ta qlid.[28]

Gerakan mendobrak taglid dan membuka kembali ijtihad yang dimulai abad ke-18 M inilah yang disebut gerakan pembaruan hukum Islam. Pembaruan hukum Islam merupakan bagian dari pembaruan yang terjadi dalam Islam. Jadi pembaruan dalam Islam lebih luas cakupannya meliputi pembaruan dalam bidang pendidikan, politik, kebudayaan, hukum dan lain-lain. Gerakan pembaruan itu muncul untuk menetapkan hukum baru untuk menjawab problematika sosial yang lahir sebagai akibat yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalah dan perkembangan baru itu mengandung dua unsur. Pertama, menetapkan hukum terhadap masalah-masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya. Kedua, menetapkan atau mencari ketentuan hukum bagi suatu masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya tetapi tidak sesuai lagi dengan keadaan atau kemaslahatan manusia masa sekarang. Adapun yang dimaksud hukum yang tidak sesuai lagi adalah hasil ijtihad para ulama fiqh terdahulu yang tidak mampu lagi merealisasikan kemaslahatan masyarakat masa kini, [29]

---

[28] Harun Nasution dan Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor, 1985), 20-26.

[29] Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1994), 111-112.

Dalam konteks kehidupan jaman modern sekarang ini, umat Islam dituntut untuk menerjemahkan berbagai ajaran Islam terutama yang berkaitan dengan kehidupan sosial. Menurut Muhammad Azhar, ada tiga hal yang mendorong perlunya proses rasionalisasi hukum Islam, yaitu; 1) munculnya berbagai sistem kelembagaan maupun *nation state* yang menuntut adanya interpretasi modern; 2) upaya penegakan demokrasi; 3) upaya menjawab tantangan problematika sosial.[30]

Agar hukum Islam tetap aktual untuk mengatur kehidupan umat Islam di masa kini, diperlukan hukum Islam dalam bentuknya yang baru dan tidak mesti mengambil alih semua fiqh yang lama. Hal ini menghendaki adanya usaha *tajdid* atau reformulasi fiqh. Di antara caranya adalah dengan memaknai kembali dalil syara' yang menjadi rujukan para mujtahid tempo dulu. Usaha reaktualisasi hukum Islam melalui reformulasi fiqh telah berlangsung di dunia Islam sejak akhir abad XIX dan semakin terlihat pada awal abad XX yang terus berlangsung hingga saat ini.[31]

Adapun berkaitan dengan ruang lingkup dan wilayah mana pembaruan hukum Islam dapat dilakukan, memang menjadi perdebatan di antara para ahli hukum Islam, karena hal itu terkait dengan wilayah hukum yang mungkin bisa dilakukan ijtihad. Menurut Sobkhi Mahmasani, peluang untuk melakukan pembaruan hukum Islam melalui upaya pembaruan hanya menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah mu'amalah keduniawian yang didasarkan pada prinsip kemaslahatan. Sedangkan pada wilayah ibadah / '*ubudiah*, maka ketentuan normatifnya jelas dan rinci sehingga berlaku untuk selamanya *"madamatil ardhu ardhan,*

[30] Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 61.

[31] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2* (Jakarta: Logos, 1999), 253-254.

wassamau' samaan" (selama bumi masih tetap bumi dan langit tetap langit). Oleh karena itu, perubahan waktu dan tempat ataupun berubahnya keadaan tidak ada artinya bagi soal ibadah.[32]

Menurut Amin Abdullah, wilayah ijtihad atau *tajdid* mestinya tidak terbatas pada persoalan-persoalan hukum agama atau hukum-hukum filth, tetapi mestinya harus diperluas pada *al-'ulum al-kauniyah* dan *al-hanah al-insaniyah* pada umumnya. Oleh karenanya, ruang gerak *tajdid* dan ijtihad tidak hanya terfokus pada wilayah hukum saja, tetapi juga masuk pada soal-soal kemanusiaan pada umumnya. Menurutnya, cara kerja dan produk ijtihad selama ini terkesan bersifat reaktif dan hanya berfungsi legitimatif tidak proaktif.[33]

Pada bidang *ubudiah*, secara umum pengaturannya sudah terinci bahkan masuk kategori *tauqify* dan bersifar *aksiomatik*, karena didasarkan pada pemberitaan yang otoritatif, yaitu Al-Qur'an dan Hadits Nabi.[34] Oleh karena itu, statemen Imam Syafi'i *"idza shahha al-hadits fahuwa madzhabi"* (apabila suatu hadits telah dibuktikan kebenarannya, maka itulah madzhabku) berlaku dalam konteks wilayah ini.

Adapun pada bidang mu'amalah (*huquq al-'ibad*), penjabarannya biasanya bersifat general (mujmal), sehingga memungkinkan untuk dilakukan interpretasi atau bahkan reaktualisasi sesuai dengan tuntutan sosial dan dinamika jaman atas dasar kemaslahatan umum. Asy-Syatibi secara filosofis merumuskan posisi bidang '*ubudiah* dalam konteks pengembangan hukum Islam sebagai berikut:

---

[32] Sobkhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam*, alih bahasa A. Soejono (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1976) 118-119. Lihat pula, Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 194.

[33] M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan atas wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 165-166.

[34] KH Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial*, Bandung: Mizan, 1995), 83.

> Artinya: Prinsip dalam persoalan ibadah bagi mukallaf adalah ta'abudi, tanpa perlu melihat kepada nilai atau hikmah, sedangkan prinsip dalam adat (muamalah) adalah melihat kepada nilai atau hikmah.[35]

Dari kaidah di atas tampak jelas bahwa pada bidang ibadah bersifat ta'abudi (*ghairu ma'qul al-ma'na*) irasional, artinya manusia tidak boleh beribadah kecuali dengan apa yang di-syari'at-kan dan tidak ada peluang untuk dilakukan ijtihad. Sedangkan dalam bidang muamalah bersifat *ta'aqquli* (*ma'qul al-ma'na*) rasional, artinya umat Islam dituntut untuk ber-ijtihad untuk membumikan ketentuan-ketentan syariat Islam.[36] Dengan demikian, dinamisasi pemikiran hukum Islam banyak bersentuhan pada dimensi sosial sebagai konsekwensi logis dari lahirnya problematika sosial dengan berbagai kompleksitasnya seiring dengan dinamika zaman.

Seiring dengan perubahan dan kemajuan zaman, umat Islam selalu menghadapi berbagai masalah baru. Berbagai masalah tersebut meliputi hampir semua aspek kehidupan: politik, sosial, budaya, ekonomi, kesehatan, pendidikan, dan teknologi. Problem-problem ini seringkali tidak ditemukan penjelasannya secara eksplisit pada dua sumber utama ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah, dan juga tidak ditemukan jawaban yang tuntas dari ijtihad para ulama terdahulu, sehingga tak jarang menimbulkan keraguan dan kebingungan pada masyarakat. Dalam konteks inilah ulama dan cendikiawan muslim melaksanakan fungsi keagamaannya dengan memberikan pemikiran-pemikiran hukum mengenai berbagai masalah yang muncul.

---

[35] Al-Syatibi, *Al-Muwafagat fi Urbul al Ahkam* (Beirut: Daar al-Fikr, 1314 H), 221.

[36] Fathurahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1999), 50.

وجه مقبول، فلا يكفى أن يعرف المجتهد
وجوه دلالات الألفاظ على المعانى، بل لا بد له
من معرفة أسرار التشريع والأغراض العامة التى
قصدها الشارع من تشريعه الأحكام المختلفة
حتى يستطيع أن يفهم النصوص ويفسرها تفسيرا
سليما ويستنبط الأحكام فى ضوء هذه المقاصد

Mengetahui maqasid syariah yg umum merupakan perkara asas untuk memahami nas-nas syariat di atas makna yg betul, untuk mengistinbatkan hukum daripada dalil-dalilnya di atas maksud yg diterima. Tidak cukup seorang mujtahid itu hanya mengetahui makna-makna dalil-dalil alfaz, tetapi dia mesti mengetahui rahsia-rahasia pensyariatan dan tujuan-tujuan umum yg dimaksudkan oleh Allah SWT daripada pensyariatan hukum yg berbeda-beda sehingga dia mampu memahami nas-nas dan dapat mentafsirkannya dengan tafsiran yg baik dan dapat menentukan hukum di bawah sinar maqshid.

(Abdul Karim Zaidan)

BAB III

METODE *ISTINBAT* HUKUM ISLAM

A. Pemikiran Hukum Islam Ulama Klasik

secara umum metodologi ulama klasik dalam menetapkan suatu hukum mereka menggali dari sumbernya yang utama, yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dalam pandangan Ali Hasbullah, ada dua cara pendekatan yang dikembangkan oleh para ulama ushul fiqh dalam melakukan istinbat hukum, yaitu a) melalui pendekatan kaidah-kaidah kebahasaan (teks) dan b) dengan pendekatan makna atau maksud syariah (konteks).[1]

Pendekatan kebahasaan sebagai upaya memahami bahasa nas dan pendekatan *maqashid al-syari'ah* untuk memahami tujuan dan semangat hukum di balik nas.[2].

---

[1] Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani: Relevansinya Bagi Pembaharua Hukum Islam di Indonesi* (Jakarta: Logos, 1999), 37.

[2] Ali Hasab Allah, *Usul al-Tashri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), 3.

Pendekatan kebahasaan dianggap penting karena kedua sumber tersebut tertulis dengan bahasa yang digunakan bangsa Arab. Konsekwensinya, penguasaan terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab bagi seorang mujtahid adalah sesuatu yang niscaya. Pendekatan terhadap nas tanpa memahami bahasa Arab secara langsung dan semata mengandalkan penggunaan bahasa kedua (hasil terjamah dari bahasa aslinya) adalah rapuh dan tidak dapat dipertanggung jawabkan.

Penggunaan pendekatan kebahasaan sangat membantu pemahaman seseorang tentang nas. Walaupun demikian, pekerjaan ini tidak semudah membalik tangan sehingga diperlukan penguasaan yang sempurna terhadap berbagai kaidah kebahasaan. Para ulama terdahulu telah melakukan langkah maju ketika membuat rumusan kaidah kebahasaan sebagai upaya mempermudah pemahaman terhadap nas. Kaidah-kaidah tersebut dikelompokkan dalam empat kelompok

Pertama, dari segi bentuk lafaz yang berpengaruh terhadap cakupan makna lafadz tersebut (*i'tibar wad' al-lafdz li al-ma'na*), seperti lafadz *'am* dan *khas*, lafadz *muthlaq* dan *muqayyad* dan lain-lain. *Kedua*, dari segi penggunaan sebuah lafadz untuk makna tertentu sesuai yang dikehendaki (*i'tibar isti'mal al-lafdz li al-ma'na*) seperti hakikah, majaz, sarih dan kinayah. *Ketiga*, dari segi penunjukan lafadz terhadap maknanya berdasarkan kejelasan dan kesamaran makna tersebut (*i'tibar dalalah al-lafdz 'ala al-ma'na bi hasab duhur al-ma'na wa khafaih*), seperti al-zahir, al-nas, al-qath'i, al-zanni dan lain-lain. Dan *Keempat*, dari segi cara penunjukan lafadz terhadap makna yang dikandung oleh lafadz tersebut

(*i'tibar kaifiyah dalalah al-lafz 'ala alma'na*) seperti al-Iqtida', al-manthuq, al-*mafhum* dan lain-lain ".[3]

Berbeda dengan pendekatan kebahasaan yang menekankan kajian teks, pendekatan *maqashid al-syari'ah* menitikberatkan kepada pemahaman nilai-nilai yang secara implisit terdapat dalam nas dan terkadang terkesan tidak sejalan dengan makna tekstualnya. Dikatakan "terkesan" karena ketidak sesuaian tersebut hanya pada apa yang tampak dan bukan yang sebenarnya. Karenanya ketidak sesuaian di sini tidak dipahami sebagai distorsi terhadap nas, sebab lahirnya makna eksplisit dan nilai-nilai implisit dari nas pada hakikatnya dihasilkan dari cara yang sama, interaksi mujtahid sebagai *reader* dengan dunia teks.

Pendekatan *maqashid al-syari'ah* penting mengingat fakta bahwa nas telah terhenti dan terbatas, sedangkan persoalan yang muncul dan belum tercover oleh nas semakin beragam. Pendekatan *maqashid al-syari'ah* sebenarnya telah dilakukan oleh Nabi dalam banyak peristiwa, seperti peristiwa larangan menyimpan daging kurban selain untuk bekal selama tiga hari. Larangan Nabi tersebut beberapa tahun kemudian dilanggar oleh sahabat. Ketika hal tersebut disampaikan kepada Nabi beliau membenarkan tindakan para sahabat tersebut dan menjelaskan bahwa larangan menyimpan daging kurban yang pernah disabdakan oleh Nabi semata didasarkan untuk kepentingan *al-daffah* (tamu miskin dari perkampungan sekitar Madinah)[4] . Di sini terlihat bahwa dibalik makna tekstual dari sabda Nabi yang disimpulkan sebagai larangan untuk selamanya oleh sebagian sahabat terdapat maksud

[3] Wahbah Zuhaily, *Usul al-fiqh al-Islamy*, Vol..l (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 197-414

[4] *Ibid*

tersembunyi yang akhirnya dijelaskan sendiri oleh Nabi. Maksud tersembunyi itulah yang disebut sebagai *maqashid al- syari'ah*.[5]

Sementara itu, Muhammad Salam madzkur membagi metode *ijtihad* menjadi tiga macam yaitu: metode *bayaniy, qiyasiy, istislahiy*.[6]

1. Metode *bayaniy*

   Metode *ijtihad bayaniy* adalah suatu cara istinbat (penggalian dan penetapan) hukum yang bertumpu pada kaidah-kaidah *lughawiyah* (kebahasaan) atau makna *lafad*.[7]. Metode ini membicarakan cara pemahaman suatu *nash*, baik Al-Qur'an maupun as-Sunnah, dari berbagai aspek yang mencakup makna *lafad* sesuai bentuknya (*'aam*: umum, *khash*: khusus, *mutlaq*: tak terbatas, *muqayyad*: terbatas, *amr*: perintah, *nahy* larangan, serta *lafad mushtarak*: bermakna ganda), makna *lafad* sesuai pemakaiannya (*haqiqah* : makna asal / sebenarnya, *majaz*: bukan arti sebenarnya)[8], analisis *lafad* sesuai kekuatannya dalam menunjukkan makna (*muhkam, mufassar, nash* dan *dhahir, atau mutashabih, mujmal, mushkil* dan *khafiy*)[9] dan analisis *dalalah* suatu *lafad* (yang menurut ulama Hanafiyah ada empat macam *dalalah*, yaitu: *al-'ibarah, al-ishariyyah*, *ad-dalalah* dan

---

5 Syamsuri Hasan, Rekonstruksi Konsep *Qath'i*-Zanni dan Upaya Perluasan Ruang Ijtihad, *Interest: Jurnal Hukum Islam dan Ekonomi Islam* (Jember: Stain Jember, 2008), 39.

6 Muhammad Salam Mazkur, *al-Ijtihad fi at-Tashri' al-Islamiy* (ttp.: Daar an-Nahdah al-'Arabiyyah, 1984), 42-49.

7 HasbAllah, *Ushul al-Tashri' al-Islamiy*, 173.

8 Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-fiqh* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1987), 299-332.

9 Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-fiqh*, 299-332.

al-iqtida' ; sedang menurut ulama Malikiyah, Shafi'iyah dan Hanabilah ada dua macam, yaitu: *manthuq* dan *mafhum*, yang masing-masing terbagi dua, yakni *manthuq sharih*: yang jelas dan *ghair sharih*: yang tidak jelas, serta *mafhum muwafaqah* dan *mukhalafah*).[10]

2. Metode *qiyasiy*

   Metode *ijtihad qiyasiy* adalah suatu cara *istinbat* hukum dengan membawa sesuatu yang belum diketahui hukumnya kepada sesuatu yang sudah diketahui hukumnya melalui *nash* (baik Al-Qur'an maupun as-Sunnah) dalam rangka menetapkan atau menafikan hukumnya karena ada sifat-sifat yang mempersatukan antara keduanya[11] Dalam pelaksanaannya, metode ini membutuhkan terpenuhinya empat unsur, yaitu kejadian yang sudah ada *nash*nya (*asl*), kejadian baru yang belum ada ketetapan hukumnya (*far'*), sifat-sifat khusus yang mendasari ketentuan hukum (*'illat*) dan hukum yang dilekatkan pada kejadian atau peristiwa yang sudah ada *nash*nya (*hukm al-asl*)[12]. Termasuk dalam katagori metode *qiyasiy* adalah *istihsan*, yaitu beralih dari suatu hasil *qiyas* kepada hasil *qiyas* lain yang lebih, kuat, atau men*takhsis* hasil *qiyas* dengan hasil *qiyas* lain yang lebih kuat[13] Sekaitan dengan ini Husain Hamid Hasan mengutip as-Sarakhsiy yang menjelaskan, bahwa *istihsan*

---

[10] Mustafa Sa'id al-Khin, *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1972), 136.

[11] Abdul Hakim Abdur Rahman, Mabahis al-*'illat* fi al-*Qiyas* 'Inda al-Usuliyin (Beirut: Daar al-Basyar al-Islamiyyah, 1986), 36.

[12] az-Zuhailiy, Usul a1-Fiqh, Juz I, 633. Lebih detail baca Ibid., 633-716; Abdur Rahman, *Mabahis al-"illat*, 36-92 ; Zaidan, *al-Wajiz*, 208-212.

[13] Abdul Wahab Khallaf, *Masadir at-Tashri' al-Islamiy fi ma la Nassa fih* (ttp: Daar al-Qalam, 1970), 69.

itu pada hakekatnya melakukan dua kajian *qiyas*. Hasil kajian pertama cukup jelas kaitannya dengan *asl* tapi kurang relevan dengan kebutuhan masyarakat, sedang hasil kajian kedua kurang kuat kesamaannya dengan *asl* tetapi cukup relevan dengan kebutuhan masyarakat. Dalam rangka mencari yang terbaik (*istihsan*) *Mujtahid* beralih dari hasil *qiyas* pertama kepada hasil *qiyas* kedua.[14] Hal ini dilakukan demi memenuhi kebutuhan riil masyarakat yang sesuai dengan asas kemaslahatan

3. Metode *istislahiy*

   Metode *ijtihad istislahiy* adalah cara *istinbat* hukum mengenai suatu masalah yang bertumpu pada dalil-dalil umum, karena tidak adanya dalil khusus mengenai masalah tersebut dengan berpijak pada kemaslahatan yang sesuai dengan *maqashid ash-shari'ah* (tujuan pokok shari'at Islam) yang mencakup tiga kategori kebutuhan, yaitu *dharuriyyat* (pokok) *hajiyyat* (penting) *tahsiniyyat* (penunjang)[15] beberapa metode yang dapat dikatagorikan sebagai metode *istislahiy* adalah *al-masalih al-mursalah* (kemaslahatan yang tidak terdapat acuan *nash*nya secara eksplisit), *al-istishab* (pada dasarnya segala sesuatu itu hukumnya boleh), *bara'ah adh-dhimmah* (pada dasarnya seseorang itu tidak terbebani hukum, yang populer dengan istilah asas praduga tak bersalah), *sadd al-dharai'* (menutup jalan yang menuju pada terjadinya pelanggaran hukum) dan *'urf* (adat-kebiasaan yang baik).[16]

---

[14] Husain Hamid Hasan, *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamiy* (Beirut: Daar an-Nahdah al- 'Arabiyyah, 1971), 587.

[15] ash-Shatibiy, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Juz II, 2-7.

[16] Faiz, *Dekonstruksi Fiqh Talak...., 11.*

Untuk melaksanakan metode *ijtihad istislahiy* ini ada beberapa persyaratan yang harus dipenuhi, yaitu :[17]

a) Maslahat harus bersifat pasti dan bukan *stereotype* (klise)
b) Kemaslahatan harus menyangkut hajat orang banyak dan bukan pribadi atau golongan tertentu saja
c) Tidak berujung pada terabaikannya prinsip-prinsip yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah.

B. Produk Pemikiran Hukum Islam

Secara konsepsional, hukum Islam adalah koleksi daya upaya para fuqaha dalam menerapkan syariat Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hukum Islam mampu memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat karena ia terdiri dari dua bagian. *Pertama*, bagian yang bersumber pada *naş qot'iy*. Bagian ini berlaku universal, menjadi media pemersatu dan mempola arus utama aktivitas umat Islam sedunia. *Kedua*, bagian yang bersumber pada *naş dhonni*. Bagian ini merupakan wilayah *ijtihad* yang produk-produknya disebut *fiqh*.[18] Bagian kedua inilah yang memungkinkan umat Islam di suatu kawasan tertentu menerapkan hukum Islam yang berbeda dengan di kawasan yang lain, sesuai dengan konteks kebutuhan dan permasalahan yang dihadapi.

---

[17] Ali Yafi. "Konsep-Konsep *Istihsan*, Istishlah dan *Maslahah* `Ammah", dalam *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budi Munawar Rahman (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), 366-307.

[18] Sebutan *syari'ah* dan *fiqh* digunakan silih berganti untuk menunjuk pengertian yang sama, yaitu hukum Islam. Penyebutan demikian memang ada dasarnya, sebab keduanya ditemukan dalam al-Qur'an dan keduanya juga ada hubungan yang erat (Cik Hasan Bisri, 1998:42)

Perbedaan pendapat ini selain dipengaruhi oleh metode *istinbat* hukum yang dijadikan pegangan oleh para ulama, juga dipengaruhi oleh latar belakang sosial-budaya selama hidup mereka, sehingga mengakibatkan munculnya beraneka ragam madhab fiqh.

Pada tataran historis dapat diketahui bahwa awal kelahiran Islam kaum muslimin belum mengenal sama sekali konsep hukum Islam secara sistematis yang akhirnya biasa disebut *Fiqh*. Baru setelah kondisi umat demikian kokoh, Nabi maupun para sahabat mulai menetapkan beberapa aspek ajaran Islam, baik ibadah maupun muamalah. Yang kemudian oleh generasi selanjutnya (tabiin dan tabiit tabiin) dikembangkan sedemikian rupa dengan menambah kaidah-kaidah dasar (*ushuliyah*nya). Untuk selanjutnya, Islam dan ajaran Islam tumbuh berkembang selaras dengan mulai tertatanya masyarakat muslim dalam sebuah komunitas Islami (*al-jama'iy*). Diskursus akhirnya, tentang fiqh dan segala alternatif aplikasinya tak pernah berhenti dari agenda pemikiran kaum muslimin.

Pada dasarnya, keragaman fiqh (hukum Islam) dan wujud *taqnin* di berbagai belahan dunia Islam menunjukkan universalitas ajaran Islam di satu pihak dan elastisitasnya di lain pihak. Keadaan seperti ini memungkinkan dinamika dan pembaruan hukum Islam yang tidak pernah berhenti. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran Islam siap mengadopsi aspek-aspek sosial budaya kemasyarakatan sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

Diakui bahwa perkembangan dunia yang semakin maju disertai dengan era globalisasi dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang begitu pesat dalam beberapa bidang kehidupan masyarakat, seperti medis, hukum, sosial

serta ekonomi telah membawa pengaruh yang sangat besar, termasuk persoalan-persoalan hukum.[19] Masyarakat Islam sebagai suatu bagian yang tidak terpisahkan dari dunia, tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan yang menyangkut kedudukan hukum suatu persoalan.

Persoalan-persoalan baru yang status hukumnya sudah jelas dan tegas yang dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Hadits, tidak akan menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam. Akan tetapi, persoalan-persoalan baru yang belum jelas status hukumnya dalam kedua sumber itu, menuntut para ulama untuk memberi solusi dan jawaban yang cepat dan tepat agar hukum Islam menjadi responsif dan dinamis. Di sinilah letak strategisnya posisi ijtihad sebagai instrumen untuk melakukan '*sosial engineering*'. Hukum Islam akan berperan secara nyata dan fungsional kalau ijtihad ditempatkan secara *proporsional* dalam mengantisipasi dinamika sosial dengan berbagai *kompleksitas* persoalan yang ditimbulkannya.

Sejarah mencatat, bahwa ijtihad telah dilaksanakan dari masa ke masa. Pada masa awal Islam, ijtihad telah dilakukan dengan baik dan kreatif. Pada masa berikutnya muncul sederetan mujtahid kenamaan. Keadaan ini berlangsung sampai masa keemasan umat Islam. Pada masa inilah telah dihasilkan pemikiran dan karya yang cukup berharga bagi umat Islam berikutnya. Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqihnya termasuk yang dihasilkan pada masa ini. Setelah diselingi oleh "masa beku" kemudian bermunculan pula para pembaharu dan mujtahid untuk menyelesaikan persoalan yang timbul

[19] Musthafa Muhammad az-Zarqa, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial (Studi Komparatif Delapan Madzhab)*, alih bahasa Ade Dedi Rohayana (Jakarta: Rioracipta, 2000), 45.

pada masanya. Kalaulah pada masa lampau mujtahid didambakan keberadaannya oleh umat Islam, maka sekarang keberadaannya sangat diharapkan. Tentu mujtahid sekarang harus dapat menyelesaikan masalah-masalah kontemporer, terutama setelah adanya perubahan masyarakat, sebagai akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Memang harus diakui, bahwa ada beberapa masalah yang muncul sekarang ini, secara kebetulan mirip atau bahkan sama dengan masalah-masalah yang telah dibahas oleh para fuqaha terdahulu. Terhadap kasus semacam ini mujtahid sekarang berkewajiban untuk mempelajari dan meninjau kembali masalah-masalah yang telah ditetapkan hukumnya itu, kemudian menyesuaikannya dengan kondisi dan kebutuhan kita sekarang ini. Sedangkan mengenai masalah-malasah yang sama sekali baru mujtahid masa sekarang ini harus menyelesaikannya dengan cara memahami secara baik masalah yang dimaksud, kemudian membahasnya secara seksama, dengan tetap merujuk kepada jiwa hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Sebagaimana telah dipahami masyarakat dengan berbagai dinamika yang ada menuntut adanya perubahan sosial, dan setiap perubahan sosial pada umumnya meniscayakan adanya perubahan sistem nilai dan hukum. Max Weber dan Emile Durkheim menyatakan bahwa "hukum merupakan refleksi dari solidaritas yang ada dalam masyarakat". Senada dengan Max Weber dan Durkheim, Arnold M. Rose mengemukakan teori umum tentang perubahan sosial hubungannya dengan perubahan hukum. Menurutnya, perubahan hukum itu akan dipengaruhi oleh tiga faktor; pertarma, adanya akumulasi progresif dari penemuan-penemuan di bidang teknologi, kedua, adanya kontak atau konflik antarkehidupan masya-

rakat, dan ketiga, adanya gerakan sosial (*sosial movement*).[20]

Pengaruh-pengaruh unsur perubahan di atas dapat menimbulkan perubahan-perubahan sosial dalam sistem pemikiran Islam, termasuk di dalamnya pembaruan hukum Islam. Pada dasarnya pembaruan pemikiran hukum Islam hanya mengangkat aspek lokalitas dan temporalitas ajaran Islam, tanpa mengabaikan aspek universalitas dan keabadian hukum Islam itu sendiri. Tanpa adanya upaya pembaruan hukum Islam akan menimbulkan kesulitan-kesulitan dalam memasyarakatkan hukum Islam khususnya dan ajaran Islam pada umumnya. [21]

Ijtihad dalam ruang pembaruan hukum Islam perlu dilaksanakan secara terus menerus guna mengisi kekosongan hukum. Dan juga sebab tidak mungkin ijtihad ulama terdahulu dapat mencakup semua hal secara mendetail ketentuan hukum masa sekarang. Apalagi saat ini frekuensi perubahan tingkah laku manusia sangat tinggi jika dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya sebagai akibat dari faktor-faktor yang telah diuraikan di atas. Namun demikian, ijtihad yang dilaksanakan tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip kemaslahatan dan harus sesuai dengan tujuan syariat.[22]

Menurut Para pakar hukum Islam di Indonesia, pembaruan hukum Islam yang terjadi saat ini disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain: *Pertama*, untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat

---

[20] Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Fersada, 1994), 96. Bandingkan pula dengan Astrid S. Soesanto, Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial (Jakarta: Binacipta, 1985), 157-158.

[21] Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernirme Islam*, Sosiologi dan Perubahan Sosial, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 157-158.

[22] Manan, *Reformasi Hukum Islam,* 159

dalam kitab-kitab fiqih tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum terhadap masalah yang baru terjadi itu sangat mendesak untuk diterapkan. *Kedua*, pengaruh globalisasi ekonomi dan IPTEK sehingga perlu ada aturan hukum yang mengaturnya, terutama masalah-masalah yang belum ada aturan hukunya. *Ketiga*, pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberikan peluang kepada hukum Islam untuk bahan acuan dalam membuat hukum nasional (Indonesia). *Keempat*, pengaruh pembaruan pemikiran hukum Islam yang dilaksanakan oleh para mujtahid baik tingkat internasional maupun tingkat nasional, terutama hal-hal yang menyangkut perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.[23]

Pembaruan hukum Islam disebabkan karena adanya perubahan kondisi, situasi, tempat dan waktu sebagai akibat dari faktor-faktor yang telah dikemukakan di atas. Perubahan ini adalah sejalan dengan teori *qaul qadim* dan *qaul jadid* yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i[24] bahwa hukum dapat juga berubah karena berubahnya dalil hukum yang ditetapkan pada peristiwa tertentu dalam melaksanakan *maqashidus syari'ah.* Perubahan hukum perlu dilaksanakan secara terus-menerus karena hasil ijtihad selalu bersifat relatif, sedangkan kebenaran perlu ditemukan atau didekatkan sedekat mungkin. Oleh karena itu, ijtihad sebagai metode penemuan kebenaran itu perlu terus dilaksanakan. Itulah sebabnya jawaban terhadap masalah baru senantiasa harus bersifat baru pula. Ijtihad tidak pernah tertutup dan setiap saat harus

[23] Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grapindo Persada, 2007), 154.

[24] Zaenuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Madzhab Syafi'i* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001), 243-246.

selalu terbuka untuk menemukan jawaban terhadap hukum baru dalam menghadapi arus globalisasi yang terjadi saat ini.

Hak dan kewajiban melakukan pembaruan hukum Islam adalah pemerintah, dan umat Islam wajib menaatinya sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan Sunnah. Para cendekiawan Muslim diharapkan dapat memperbarui hukum Islam dengan melakukan ijtihad, baik secara individual maupun kolektif (*ijtihad jama'i*), (kelembagaan NU, Muhammadiyah, MUI, dan sebagainya). Diharapkan ormas-ormas Islam itu lebih responsif menghadapi masalah-masalah sosial keagamaan yang timbul akibat kemajuan IPTEK. Dan mengingat masalah-masalah sosial keagamaan yang dihadapi umat sekarang pada umumnya sangat kompleks, maka seyogianya ijtihad dalam rangka pembaruan hukum Islam lebih tepat dilaksanakan dengan cara ijtihad kolektif dengan mempergunakan berbagai disiplin ilmu yang relevan dengan permasalahannya. Jika para umara (pemerintah) dan ulama antisipatif dan responsif terhadap masalah-masalah sosial keagamaan yang dihadapi umat, berbahagialah umat itu, sesuai dengan hadits Nabi Saw. "*Ada dua kelompok dari manusia. Jika keduanya baik, maka baiklah manusia itu, dan jika keduanya rusak, rusaklah manusia itu"*. Keduanya itu adalah pemerintah dan ulama.

Dalam kaitan pembaruan hukum Islam, Ahmad Mustafa al-Maraghi[25] mengemukakan bahwa sesungguhnya hukum-hukum itu diundangkan untuk kepentingan manusia dan kepentingan manusia itu tidak sama satu dengan yang lainnya karena ada perbedaan waktu dan tempat. Apabila suatu hukum yang diundangkan itu pada saat dibuat

[25] Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Bab I al Halabi (Cairo: Juz I, tanpa tahun), 187.

dipandang sebagai suatu kebutuhan, kemudian pada saat yang lain kebutuhan akan hukum itu sudah tidak ada lagi, maka adalah suatu tindakan bijaksana untuk menghapus hukum itu dan menggantikannya dengan hukum yang baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman. Dengan nada yang hampir sama; Muhammad Rasyid Ridha[26] mengatakan bahwa sesungguhnya hukum itu dapat berbeda karena ada perbedaan waktu dan lingkungan, situasi dan kondisi. Jika suatu hukum yang diundangkan pada waktu dibuat sangat dibutuhkan oleh masyarakat terhadap hukum itu, tetapi kemudian kebutuhan akan hukum itu sudah tidak ada lagi, maka sebaiknya hukum yang lama itu segera diperbarui dengan hukum yang baru sesuai dengan situasi dan kondisi, waktu dan tempat dalam masyarakat yang melaksanakan hukum itu.

Terjadinya perubahan kondisi dan situasi, waktu dan tempat sebagai akibat dari faktor-faktor tersebut di atas, telah mengundang berbagai masalah serius berkaitan dengan hukum Islam, sedangkan metode ijtihad yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab berbagai masalah tersebut belum memuaskan. Dalam hal ini JND Anderson telah membuat kritik dengan mengatakan bahwa ahli hukum Islam dalam menghadapi masalah kontemporer berkecenderungan mengadakan kajian hukum Islam yang bersifat parsial, metode yang digunakan masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah dengan menggunakan prinsip *takhayyur* dan *talfiq*, sehingga tidak mampu menghasilkan hukum Islam yang komprehensif. Terhadap hal ini Joseph Schacttss mengemukakan bahwa hukum Islam kontemporer

[26] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar Juz I* (Cairo: Dar al-Firk al-Arabi, 1987), 414.

membutuhkan basis teori baru yang lebih tegas dan menyeluruh dalam berbagai masalah hukum.

Terlepas dari kritik yang dikemukakan oleh para ahli hukum tersebut, sudah masanya para pakar hukum Islam Indonesia memerlukan basis teori hukum baru yang lebih menyentuh semangat perubahan zaman. Amir Mu'alim dan Yusdani[27] mengemukakan bahwa hal yang sangat mendesak untuk dilakukan oleh pakar hukum Islam saat ini adalah agar menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan merumuskan suatu metodologi sistematis yang mempunyai akar yang kukuh. Menurut Nur Cahaya, [28] di sinilah letak pentingnya rumusan-rumusan metodologi hukum Islam kontemporer, yang harus disusun kembali baik yang ideal-moral maupun yang formal. Kerangka metodologi yang ideal-moral dan formal ini bertujuan untuk menjaga keutuhan norma-norma keilahian, kemanusiaan dan kemaslahatan yang memberikan arah yang benar bagi perkembangan kehidupan. Cita-cita ini akan terwujud apabila para ahli hukum Islam berani meninjau kembali sejarah perkembangan hukum Islam di masa silam dan mengkaji sumber-sumber hukum Islam itu untuk menjawab berbagai tantangan dan permasalahan yang timbul kini dan esok. Metode *mashlahah* adalah metode yang masih relevan dalam rangka menemukan hukum guna menjawab segala permasalahan sosial dewasa ini.

Selanjutnya dalam rangka merumuskan metodologi hukum Islam kontemporer, maka perlu dilaksanakan langkah-

---

[27] Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), 78.

[28] Nur Cahaya, *Hukum Islam Kontemporer, Tantangan dan Pengembangan Metodologi, dalam kumpulan karangan Syariat Islam di Indonesia, Fakultas Syari'ah IAIN-SU* dan Misaka Galiza Medan. 2004), 320.

langkah sebagai berikut. *Pertama*, mengadakan kajian secara komprehensif terhadap seluruh tradisi Islam, baik yang bersifat fenomena tradisional maupun Islam modernis dalam berbagai aspek. *Kedua*, menggunakan kajian ilmiah kontemporer, tanpa mengabaikan khazanah intelektual Islam klasik. *Ketiga*; memasukkan masalah kekinian ke dalam pertimbangan pada saat menginterpretasikan Al-Qur'an dan al-Sunnah. *Keempat*, mengembangkan fiqih Islam dengan cara memfungsikan kembali ijtihad baik individual maupun kolektif sehingga dapat menghasilkan materi hukum yang sesuai dengan modernisasi yang sekarang sedang berjalan dalam masyarakat Islam *Kelima*, menyatukan pendapat di antara madzhab-madzhab tentang berbagai masalah hukum yang serupa dan sama demi kepastian hukum dan ini dapat dilaksanakan jika semua pihak memandang bahwa fiqih sebagai suatu kesatuan yang utuh. *Keenam*, zaman modern dikenal dengan zaman spesialisasi dan zaman pembidangan secara kritis, sebab tidak mungkin para fuqaha dapat berbicara tentang segala bidang pada zaman sekarang ini. Tentang hal ini hendaknya dipahami sebagai hikmah tersembunyi (*blessing in disguise*) yang memungkin para ahli hukum Islam untuk duduk bersama memecahkan berbagai masalah hukum yang lebih menyentuh akar permasalahan.

Diakui bahwa salah satu faktor penyebab fiqh kurang mendapat sambutan yang hangat di kalangan Muslim Indonesia, ialah karena ada bagian-bagian fiqh itu (sumber hukum) yang ditetapkan berdasarkan pranata sosial di Timor Tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang telah melembaga dalam Hukum Adat. Bagian-bagian fiqh yang seperti ini tentunya terasa asing bagi mereka, akan tetapi dipaksakan juga berlaku atas

dasar taqlid.[29] Padahal salah satu syarat bagi dapat berlakunya hukum dengan baik dalam masyarakat, ialah bahwa hukum tersebut haruslah sesuai dengan aspirasi dan kebutuhan masyarakat.

Untuk itu, agar fiqh mendapat sambutan hangat, memasyarakat dalam kalangan bangsa Indonesia, maka dalam mengkaji sumber dan mengembangkan fiqh para ulama Indonesia harus mencari pendapat yang lebih sesuai dengan watak dan tabiat bangsa Indonesia dan cocok dengan alam pikiran masa kini. Sebab, sering benar adanya bahwa paham Abu Hanifah, umpamanya, dalam suatu masalah lebih sesuai dengan masyarakat kita sekarang dari pada paham Syafi'i, seperti paham dapat membersihkan najis dengan segala benda cair, walaupun bukan air, seperti boorwater umpamanya; yang hal ini tidak boleh dalam pandangan Syafi'i. Paham Abu Hanifah ini lebih sesuai dengan pikiran intelektual kita. Demikian juga, jika wasiat wajibah Zahiri diambil, maka tidak akan terjadi cucu mencucurkan air mata, karena tidak menerima harta pusaka dari kakeknya oleh karena ayah dari cucu-cucu itu lebih dahulu meninggal dunia daripada kakeknya.

Oleh karena itu jika kerangka dan perspektif tersebut diproyeksikan untuk masyarakat Indonesia, adalah tidaklah salah, kalau tidak, malah merupakan keharusan kaum Muslimin Indonesia untuk mengembangkan fiqh yang bersumber pada pranata sosial khas Indonesia dan dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat, serta dapat menjadi pelopor utama bagai pembangunan Hukum Nasional Indonesia.

---

[29] Hasbi Ash Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1975), 37.

Di Indonesia, Hasbi ash-Shiddieqy merupakan orang pertama yang mengeluarkan gagasan agar fiqih yang diterapkan di Indonesia harus berkepribadian Indonesia.[30] Untuk mewujudkan hal itu perlu dibuat Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Beliau mendirikan Lembaga Fiqih Islam Indonesia (LEFISI) yang berkedudukan di Yogyakarta. Lembaga ini telah banyak memberikan kontribusi dalam kajian perubahan hukum Islam yang bercorak Indonesia. Hasil kajian fiqih ini merupakan salah satu kajian lebih lanjut oleh mahasiswa IAIN Yogyakarta dalam kurun waktu 60-an. Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, [31] dalam rangka pembaruan hukum Islam di Indonesia perlu dilaksanakan metode *talfiq* dan secara selektif memilih pendapat mana yang cocok dengan kondisi negara Indonesia. Di samping itu, perlu digalakkan metode komparasi, yaitu metode memperbandingkan satu pendapat dengan pendapat lain dari seluruh aliran hukum yang ada atau yang pernah ada, dan memilih yang lebih baik dan lebih dekat kepada kebenaran serta didukung oleh dalil yang kuat. Kajian komparasi ini hendaknya dilakukan jugaa antara fiqih dengan hukum adat dan hukum positif Indonesia, juga dengan syariat agama lain. Sehubungan dengan hal ini, seorang yang ingin melakukan kajian komparasi hendaknya mempun pengetahuan yang luas dalam berbagai ilmu pengetahuan dan juga mengetahui secara lengkap tentang berbagai masalah fiqh.

Gagasan Hasbi ash-Shiddieqy tersebut mendapat sambutan positif dari berbagai pihak para pembaru hukum Islam di Indonesia, baik secara perorangan maupun seta

[30] Nourrouzzaman ash-Shiddieqy, *Fiqih Indonesia*, Penggagas dan Gagasannya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 241.

[31] ash-Shiddieqy, *Fiqih Indonesia,* 241.

organisasi. Di Indonesia dikenal beberapa orang pembaru hukum Islam yang banyak memberikan kontribusi dalam perkembangan hukum Islam, di antaranya Hasan Bangil, Harun Nasution, Hazairin, Ibrahim Husen, Munawir Syadzali Busthanul Arifin dan masih banyak lagi yang tidak begitu menonjol karena pemikirannya tidak sempat dipublikasikan atau tidak ada institusi pendidikan yang mempopulerkannya. Tokoh-tokoh pembaru hukum Islam ini telah banyak berjasa dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia terutama dalam hal memasukkan nilai-nilai hukum Islam ke dalam legalisasi nasional dan juga ide lahirnya beberapa peraturan perundang-undangan untuk dipergunakan oleh umat Islam pada khususnya dan warga negara Indonesia pada umumnya. Di samping itu organisasi Islam seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, Persatuan Islam (Persis), Jamiatul Wasliyah, Al-Irsyad, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) telah banyak memberikan kontribusi yang sangat besar terhadap pembaruan hukum Islam di Indonesia dan telah berusaha semaksimal mungkin agar hukum Islam dapat masuk ke dalam legalisasi hukum nasional.

Ada tiga jenis produk pemikiran hukum Islam yang dikenal di dalam perjalanan sejarah hukum Islam Indonesia, *Pertama*: Peraturan Perundang-Undangan, *Kedua*: Keputusan Pengadilan Agama, *Ketiga*: Fatwa Ulama

1. *Produk Pemikiran Hukum Islam Melalui Perundang-undangan*

   Produk pemikiran hukum Islam yang melalui perundang-undangan sebenarnya merupakan hasil ijtihad para mujtahid, baik yang dilaksanakan secara perorangan

maupun yang dilaksanakan oleh organisasi Islam. Ciri produk pemikiran hukum Islam melalui perundang-undangan ini bersifat mengikat. Orang yang terlibat dalam perumusannya tidak terbatas pada kalangan ulama atau fuqaha, tetapi juga para politisi dan cendekiawan lainnya. Usaha tersebut telah melahirkan beberapa peraturan yang perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, di antaranya: 1) Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 tentang Pokok-Pokok Agraria, *jo* Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik, 2) Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman jo Undang-Undang Nomor 35 Tahun 1999, Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004, 3) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan jo Peraturan Pemerintah Nomor: 9 Tahun 1975, 4) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Bank Indonesia jo Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil, 5) Undang-Undang Nomor 4 tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, 6) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989, tentang Peradilan Agama dan 7) Kompilasi Hukum Islam yang diberlakukan berdasarkan Inpres Nomor 1 Tahun 1991 yang kemudian ditingkatkan menjadi hukum terapan di kalangan Peradilan Agama. Kompilasi Hukum Islam yang diinstruksikan penyebarannya oleh presiden, merupakan prestasi puncak umat Islam di Indonesia dalam menjadikan sebagian substansi hukum Islam (*ahwal-al syakshiyah*) sebagai hukum positif sampai dengan dewasa ini.

Peraturan Perundang-undangan Indonesia banyak

yang merupakan bentuk *taqnin fiqih* di Indonesia, baik fiqih ibadah, muamalah, munakahat dan *muraafa'at* (peradilan). Beberapa contoh dapat dikemukakan di sini, Undang-undang No. 13, Penjelasan PP No. 22 / 1992 yang membolehkan dilaksanakannya prinsip muamalah berdasarkan syariat dalam usaha perbankan (*musyarakah, mudharabah, murabahah, al-qardh al hasan*, dan sebagainya). Bahkan sejumlah pranata sosial pun banyak yang merupakan bentuk-bentuk dari pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

2. *Produk Pemikiran Hukum Islam Melalui Keputusan Pengadilan Agama*

   Diakui bahwa produk pemikiran hukum Islam melalui peraturan perundang-undangan telah memuat nilai-nilai baru hukum Islam sebagai hasil ijtihad kolektif para ahli hukum Islam di Indonesia, tetapi nilai-nilai baru tersebut belum sepenuhnya terakomodasi dalam legalisasi nasional. Di samping itu, banyak hal-hal baru yang timbul sebagai akibat lajunya pertumbuhan ilmu pengetahuan dan teknologi yang harus segera ditampung dan dicari solusi pemecahannya, maka peraturan perundang-undangan tersebut perlu disempurnakan dan diperbarui agar sesuai dengan kondisi zaman. Mengubah suatu peraturan hukum bukanlah suatu hal yang mudah, di samping prosedur yang harus dilakukan begitu panjang dan lama, juga harus berhadapan dengan politik negara yang kadang-kadang tidak begitu kondusif menyambut ide hukum Islam dalam tatanan nasional. Meskipun sebenarnya hal ini sudah dijamin oleh Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2000 tentang

Propernas, yang menyebutkan bahwa untuk membentuk hukum nasional salah satu bahan bakunya adalah hukum agama dalam hal adalah hukum Islam.

Oleh karena permasalahan hukum yang timbul belum ada pengaturan dalam fiqih, dan belum juga terdapat dalam peraturan perundang-undangan negara Indonesia, maka terhadap kasus-kasus yang diajukan ke Pengadilan Agama, maka Pengadilan Agama melaksanakan ijtihad. Alasan Pengadilan Agama melaksanakan ijtihad adalah Pasal 22 dan Pasal 14 Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman yang telah diubah dengan Undang-Undang No. 4 Tahun 2005 yang menyatakan bahwa hakim tidak boleh menolak untuk memutus dan mengadili suatu perkara yang diajukan kepadanya dengan dalih bahwa hukumnya tidak atau kurang jelas, melainkan wajib memeriksa dan mengadilinya. Selain dari itu, Pasal 229 Kompilasi Hukum Islam menekankan bahwa hakim dalam mengadili dan memutus suatu perkara wajib memerhatikan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat. Ketentuan ini juga dipertegas oleh sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim[32] bahwa apabila seorang hakim menyelesaikan suatu perkara, lalu ia berijtihad, kemudian ijtihadnya itu benar, maka ia mendapat dua pahala, tetapi jika ia berijtihad dan kemudian ternyata ijtihadnya itu salah, maka baginya mendapat satu pahala.

Adapun ciri produk pemikiran hukum Islam melalui putusan-putusan pengadilan agama cenderung dinamis

[32] Muslim, *Al Jami'al-Shaleh* (Bairut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), 131.

karena merupakan respon terhadap perkara-perkara nyata yang dihadapi masyarakat. Keputusan-keputusan pengadilan agama memang tidak meliputi semua aspek pemikiran hukum Islam seperti halnya fiqih, tetapi dari segi kekuatan hukumnya ia lebih meningkat terutama bagi pihak-pihak yang bersangkutan.

3. *Produk Pemikiran Hukum Islam Melalui Fatwa Ulama*

Dewasa ini perkembangan pemikiran hukum Islam telah menjadi daya tarik dan menjadi unsur penting dalam pembentukan masyarakat yang beradab. Persoalan-persoalan hukum Islam yang baru di sekitar masyarakat terus bermunculan. Sementara rumusan fiqih yang dikonstruksikan ratusan tahun yang lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi pada saat ini. Dan situasi politik dan kebudayaan sudah berbeda. Demikian juga jika hanya berlandaskan pada rumusan teks, maka persoalannya adalah bagaimana jika ada hukum yang tidak ditemukan dalam rumusan tekstual fiqih? Apakah harus mauquf (tidak terjawab), padahal memauqufkan persoalan hukum, hukumnya tidak boleh menurut sebagian ulama (fuqaha). Di sinilah perlu "fatwa baru" yang mengakomodasi permasalahan-permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat. Di sinilah peran penting ulama fiqih dalam menjawab segala problem sosial, termasuk menjawab atas pertanyaan-pertanyaan hukum Islam yang diajukan kepadanya. Mengingat fatwa adalah salah satu bagian dari ijtihad, maka kedudukan fatwa dalam hukum Islam sangat penting sebagai salah satu instrument dalam produk hukum Islam di Indonesia.

Adapun jenis produk pemikiran hukum Islam yang ketiga yaitu melalu fatwa ulama, termasuk di dalamnya fatwa ulama majelis Indonesia. Di antara cirinya bersifat kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Berbeda dengan keputusan pengadilan agama, fatwa tidak mempunyai daya ikat dalam arti bahwa sipeminta fatwa tidak harus mengikuti isi atau hukum dari fatwa yang diberikan kepadanya. Fatwa biasanya cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa, tetapi isi daripada fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, namun sifat responnya itu yang sekurang-kurangnya dapat dikatakan dinamis.

Di Indonesia, fatwa-fatwa hukum Islam dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pedoman fatwa Majelis Ulama Indonesia ditetapkan dalam surat keputusan MUI Nomor U-596/MUI/X/1997. Dalam surat ini terdapat tiga bagian proses dalam menentukan fatwa, yaitu dasar umum penetapan fatwa, prosedur fatwa, teknik serta kewenangan organisasi dalam menetapkan fatwa. Dasar umum penetapan fatwa didasarkan kepada *adillat al-ahkam* yang paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi umat. Selain itu dasar fatwa adalah Al-Qur'an, al hadits, ijma, *qiyas*, dan dalil-dalil hukum lainnya. Sedangkan prosedur penetapan fatwa dilakukan dengan tahapan dan langkah-langkah yang telah ditetapkan. Sedangkan kewenangan MUI adalah memberi fatwa tentang masalah keagamaan yang bersifat umum yang menyangkut umat Islam Indonesia secara nasional dan masalah agama Islam di daerah yang

diduga dapat meluas ke daerah lain.[33]

Di kalangan organisasi Muhammadiyah, fatwa hukum Islam dipercayakan kepada Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MT-PPI) Muhammadiyah. Pedoman kerja MT-PPI Muhammadiyah ini secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu manhaj ijtihad hukum dan manhaj pengembangan pemikiran Islam.[34] Di kalangan Nadhatul Ulama fatwa-fatwa agama dilaksanakan dengan metode ijtihad Bahtsul Masa'il Nadhatul Ulama sebagaimana yang ditetapkan dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama Nadhatul Ulama di Bandar Lampung pada tanggal 21-25 Januari 1992. Secara garis besar metode pengambilan keputusan yang ditetapkan oleh Nadhatul Ulama dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu perundang-undangan Islam. Mereka mewakili para ulama dari bagian ketentuan umum yang berisi tentang *al-kutub al-mu'tabarah* (kitab standar) dan bagian tentang sistem pengambilan keputusan hukum serta petunjuk pelaksanaan. Sedangkan fatwa-fatwa yang diterbitkan oleh organisasi Persis (Persatuan Islam) ditetapkan berdasarkan metode ijtihad Dewan Hisbah Persis yang ditandatangani oleh K.H.E Sar'an sebagai Ketua dan H. Shiddiq Amien sebagai Sekretaris dalam bidang Dewan Hisbah Persis ke XIV pada tanggal 8 Juni 1996 di Bandung.[35]

---

[33] Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2002), 170-181.

[34] Mubarok, *Metodologi Ijtihad,* 181.

[35] Mubarok, *Metodologi Ijtihad,* 181.

C. Ijtihad Sebagai Sarana Pembaharuan Hukum Islam

Kata اجتهاد merupakan masdar dari *fi›il madhi* اجتهد bentuk *thulathi mazid* dari wazan افتعل sedangkan bentuk *thulathi mujarrad*nya adalah جهد yang masdarnya الجهد yang berarti الطاقة والإستطاعة (kemampuan dan daya), secara etimologi اجتهاد berarti بذل الوسع [36](mencurahkan segala kemampuan). Sementara itu Al-Ghazali (W. 505 H) (450-505 H/1058-1111 M) merumuskan pengertian Ijtihad dari segi bahasa dengan pencurahan segala daya upaya dan kekuatan untuk meraih sesuatu yang berat dan sulit.[37] Dari pengertian kebahasaan ini tergambar, bahwa aktivitas Ijtihad itu merupakan usaha yang sungguh-sungguh dan maksimal, dengan mencurahkan segala kemampuan yang dimiliki, serta menggunakan kekuatan dan potensi yang ada dalam upaya yang optimal untuk meraih sesuatu yang optimal pula.

Sedangkan dari segi terminologi pengertian Ijtihad ada yang merumuskan secara integral yang menyangkut segala aktivitas keilmuan dalam berbagai bidang kehidupan. Sebagaimana pengertian Ijtihad diartikan sebagai segala daya upaya yang dicurahkan seorang *mujtahid* dalam mengembangkan dan menggali bidang teologi, politik, tasawuf, filsafat dan fiqih.[38] Sementara itu para ahli Ushul fiqih secara terminologi membatasi pengertian Ijtihad dalam bidang fiqih, sebagaimana diungkapkan oleh al-Shaukani (1172-

---

[36] Al-Jurjani, *al-Ta'rifat* (Beirut : Dar al-Kutub, 1988), 10.

[37] Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa min Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub, 1971), 478. Lebih jauh Al-Ghazali (W. 505 H) menegaskan اجتهد في حمل حجر الرحال (Ia mengerahkan segenap tenaga untuk mengangkat batu penggilingan) den tidak selayaknya diungkapkan اجتهد في حمل خردلة (Ia mengerahkan tenaga untuk mengangkat biji sawi).

[38] Harun Nasution. Ijtihad *Sumber Ketiga Ajaran Islam*, dalam Ijtihad *Dalam Sorotan* (Bandung: Penerbit Mizan, 1988), 112.

1250):

بَذْلُ الْوُسْعِ فِيْ نَيْلِ حُكْمٍ شَرْعِيٍ عَمَلِيّ بِطَرِيقِ الإِسْتِنْبَاطِ

Mencurahkan kemampuan untuk memperoleh hukum shara› amali dengan cara melakukan *Istinbat*.[39]

Menurut rumusan definisi tersebut Ijtihad adalah: *Pertama*, adanya unsur eksploitasi daya upaya dan kemampuan. *Kedua*, adanya tujuan untuk merumuskan hukum shara›. *Ketiga*, hukum shara› yang dituju itu bersifat amali (praktisi). *Keempat*, pencapaian konklusi dan rumusan hukum itu dengan suatu metoda.

Sedangkan al-Amidi (551-631 H / 1156-1233 M) memberikan definisi Ijtihad sebagai berikut:

اِسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ فِيْ طَلَبِ الظَّنِّ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى وَجْهٍ يَحِسُّ مِنَ النَفْسِ الْعَجْزِ عَنِ الْمَزِيْدِ فِيْهِ

Mengerahkan segala kemampuan dalam mencari hukum shara› yang bersifat *zhanniy*, sehingga seseorang merasa tidak sanggup lagi mengupayakannya lebih dari itu.[40]

Menurut rumusan tersebut essensi Ijtihad adalah: Pertama, adanya unsur pencurahan tenaga dan upaya semaksimal yang dapat diraih, sehingga seorang *mujtahid* merasa bahwa dirinya tidak mampu lagi berupaya lebih dari apa yang telah dilakukannya. Kedua, tujuan dan sasarannya adalah untuk merumuskan dan mencapai hukum shara› yang *zhanniy*.

---

[39] Al-Shaukani, *Irshad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq min `Ilm al-Ushul* (Surabaya: Maktab Sa'ad bin Nahban, ttp), 250.

[40] 'Al- Amidi. *al-Ihkam Fi Ushul al-ahhkam,* Juz III (ttp: Dar al-Fikr, 1981), 204.

Selain al-Amidi, Ibn ‹Ali al-Subki (w 771 H) juga menformulasikan definisi Ijtihad dengan ungkapan sebagai berikut;

اَلإِجْتِهَادُ اِسْتِفْرَاغُ الْفَقِيْهِ اَلْوُسْعَ لِتَحْصِيْلِ ظَنّ بِحُكْمٍ

Ijtihad adalah pencurahan daya upaya seorang faqih (*mujtahid*) atas segala usahanya untuk menghasilkan hukum yang bersifat *zhanniy*.[41]

Senada dengan al-Amidi dan al-Subki, Ibn al-Hamam (w 861 H) menyatakan bahwa Ijtihad itu adalah:

بَذْلُ الطَّاقَةِ مِنَ الْفَقِيْهِ فِيْ تَحْصِيْلِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ ظَنِّيٍ

Pencurahan segenap kemampuan yang ada pada seorang faqih (*mujtahid*) untuk menghasilkan hukum shara› yang *zhanniy*.[42]

Kata *zhanniy* sengaja dicantumkan dalam definisi terdahulu itu untuk memberikan penegasan bahwa hukum yang *qat'iy* tidak termasuk produk Ijtihad.

Sementara itu Abdul Wahhab Khallaf memberikan definisi Ijtihad:

اَلإِجْتِهَادُ هُوَ بَذْلُ الْجُهْدِ لِلْوُصُولِ إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيّ مِنْ دَلِيْلٍ تَفْصِيْلُ مِنْ الأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ

Ijtihad adalah mencurahkan segala kesungguhan untuk

[41] Ibn `Ali al-Subki, *Jam'u al-Jawami; Juz II* (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub, ttp), 397.

[42] lbn Hamam, al-*Tahrir*; Juz IV, Mesir: Mustafa al-babi al-Halabi, ttp), 179.

mencapai hukum shara› dari dalil-dalil *shar›i* yang terperinci.[43]

Dari definisi tersebut dapat dirumuskan bahwa essensi Ijtihad itu adalah: Pertama, adanya unsur mengerahkan segala daya upaya dan tenaga. Kedua, adanya tujuan untuk mendapatkan rumusan hukum shara›. Ketiga, untuk mencapai rumusan hukum shara› itu dengan menggunakan dalil-dalil shara› yang terinci. Dari berbagai definisi yang telah dikemukakan tersebut, walaupun menggunakan redaksi yang agak berbeda, tetapi mempunyai substansi yang senada, sehingga dapat disimpulkan bahwa aktifitas Ijtihad itu adalah: Pertama, adanya unsur pencurahan tenaga dan daya upaya, serta kemampuan yang ada semaksimal mungkin dari seorang *mujtahid*. Kedua, adanya tujuan untuk mencapai rumusan hukum shara›. Ketiga, rumusan hukum yang diupayakan itu adalah bersifat *zhanniy* dan amali. Keempat, cara untuk mendapatkan rumusan hukum shara› itu dengan menggunakan metoda.

Abdul Wahhab Khallaf dalam «*al-Ijtihad bi al-Ra›yi*», merumuskan definisi Ijtihad:

بَذْلُ أَقْصَى الْجُهْدِ لِلْوُصُولِ إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْعَمَلِيِّ مِنْ دَلِيْلِهِ التَّفْصِيْلِيْ بِاسْتِنْبَاطِهِ مِنْ هَذَا الدَّلِيْلِ سَوَاءٌ أَكَانَ الدَّلِيْلُ هُوَ النَّصُّ إِذَا كَانَ فِي الْوَاقِعِ نَصٌّ أَمْ غَيْرِ النَّصُّ فِيْمَا لاَ نَصَّ فِيْهِ

Ijtihad adalah mencurahkan segala kesungguhan yang paling optimal untuk mencapai hukum shara› yang amali, dari *Istinbat* dalil shara› yang terperinci jika dalil itu berupa *nash*

[43] Abdul Wahhab Khallaf. '*Ilm Ushul al- Fiqh* (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), 216.

atau dalil yang bukan *nash* terhadap masalah yang tidak termaktub dalam *nash*.[44]

Dari essensi yang terkandung dari beberapa definisi yang dikemukakan terdahulu itu, ada beberapa kategori yang jelas merupakan unsur Ijtihad yaitu: Pertama, Ijtihad merupakan aktivitas penalaran yang serius dengan mengerahkan kemampuan dan daya upaya yang optimal. Kedua, Ijtihad dilakukan oleh seorang yang memiliki kemampuan dan kwalifikasi seorang *mujtahid*. Ketiga, Ijtihad itu diupayakan untuk merumuskan hukum shara› yang bersifat amali yang *zhanniy*. Keempat, perumusan hukum shara› itu dengan metoda Ijtihad. Kelima, perumusan hukum shara› itu harus berlandaskan dalil-dalil terinci yang di*nash*kan atau yang tidak di*nash*kan.

Dengan mengamati berbagai definisi Ijtihad, dapat dikemukakan bahwa Ijtihad itu dalam pelaksanaannya mengandung berbagai unsur sebagai berikut: Yaitu adanya daya upaya dan kesungguhan yang optimal yang dilakukan oleh seorang *mujtahid* (*fuqaha*') dalam usaha merumuskan hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Pelaksanaan Ijtihad dalam perumusan hukum itu dengan menggunakan metoda. Pelaksanaan Ijtihad itu dilakukan terhadap masalah hukum yang dalilnya belum dapat dipahami secara tegas dan jelas, baik dalam Al-Qur'an maupun *as-Sunnah*.

Sementara itu harus dipegangi pula prinsip-prinsip istidlal dalam menetapkan hukum yaitu; Pertama, mengacu pada Al-Qur'an sebagai sumber utama (sumber dari segala sumber dalam hukum Islam). Kedua, merujuk ke Sunnah se-

[44] Abdul Wahhab al-Khaalaf. *al-Ijtihad bi al-Ra'yi* (Mesir: Matba'ah Dar al-Kitab, 1950), 5.

bagai penjelas Al-Qur'an, di samping sebagai penetap hukum manakala Al-Qur'an tidak menentukan hukumnya. Ketiga, terhadap *nash* yang mengandung *dalalah* dhanniyah dilakukan Ijtihad. Keempat, dalam menghadapi dua atau beberapa dalil yang kekuatannya sama dan *zhahir*nya bertentangan (*ta›arudh al-adillah*), maka diambil jalan; a) melakukan pengumpulan isi kandungan dalil, sehingga dapat diamalkan semuanya. b) terhadap dalil *as-Sunnah*, dapat dilakukan penelitian waktu wurudnya dan yang lebih dahulu dinasakh dengan yang datang kemudian. c) apabila tidak dapat dikumpulkan dan tidak dapat dinyatakan adanya nasakh *mansukh*, maka dilakukan tarjihh.[45]

Aktivitas Ijtihad sesungguhnya telah dimulai sejak masa Nabi, bahkan tindakan Nabi dalam memberikan fatwa yang kemudian dibenarkan oleh wahyu, dipandang juga sebagai Ijtihad oleh ulama yang menganggap Nabi itu boleh dan sah untuk ber*Ijtihad*, bahkan ada kalanya Ijtihad Nabi itu dikoreksi oleh wahyu, seperti kasus tawanan perang Badar, di mana Nabi setelah bermusyawarah dengan para sahabatnya, kemudian ber*Ijtihad* dan lebih memilih membebaskan para tawanan dengan membayar tebusan. Kemudian turunlah wahyu yang mengoreksi Ijtihad Nabi[46], diungkapkan dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

[45] Lihat Asjmuni Abdurrachman. *Metoda Penetapan Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 2.

[46] Muhammad 'Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqhi al-Islam* (Mesir: Maktabah 'Ali Sabih, ttp), 31. Seterusnya lihat halaman 32 untuk mengetahui beberapa Ijtihad Nabi lebih lanjut.

Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi, kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu) Dan Allah Maha Kuasa lagi Bijaksana.[47]

Kreativitas para sahabat Nabi dalam menjelaskan Al-Qur'an dan *as-Sunnah*, atau menentukan hukum yang belum dijelaskan oleh nash» dengan menggunakan ra›yu dipandang sebagai aktivitas Ijtihad. Para sahabat melakukan aktivitas Ijtihad sesuai dengan pengetahuan, pengalaman dan kecerdasan mereka masing-masing yang didukung oleh integritas, kecintaan dan kesetiaan mereka kepada agama yang dibawa oleh Nabi.

Ada dua kategori masa, di mana para sahabat melakukan aktivitas Ijtihadnya. Pertama, pada masa Nabi, dalam masa ini mereka melakukan Ijtihadnya di bawah bimbingan dan pengawasan Nabi, mendapat pembetulan jika salah dan mendapat pengukuhan (konfirmasi) jika Ijtihad itu benar. Pengukuhan Nabi terhadap Ijtihad sahabat itu, kemudian dikenal dengan *as-Sunnah at-taqririyyah*. Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini, ada dua orang sahabat Nabi yang sedang dalam perjalanan, mereka berdua menjalankan ibadah sholat tanpa berwudu dan hanya melakukan tayamum karena ketiadaan air. Setelah keduanya menjalankan sholat, tidak lama kemudian keduanya mendapatkan air. Seorang sahabat mengulangi kembali sholatnya karena masih ada cukup waktu untuk sholat, sedangkan yang lain tidak mengulangi kembali sholatnya, karena ia yakin bahwa sholat yang

[47] Al-'Anfal (8) ayat : 67. Depag RI , *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: CV. Diponegoro, 2006), 148.

ia lakukan tetap sah. Ketika keduanya bertemu Nabi dan mengungkapkan apa yang telah mereka kerjakan, ternyata Nabi membenarkan kedua pendapat mereka. Kepada sahabat yang tidak mengulangi sholatnya kemudian Nabi berkata[48] (pendapatmu sesuai dengan Sunnah dan sholatmu sah), bagi yang mengulangi sholatnya Nabi berkata:[49] (bagimu dua kali lipat pahala).[50] Pada masa ini, Ijtihad para sahabat yang masih dalam pengawasan Nabi dan bimbingannya belum dapat dianggap sebagai aktivitas penggalian hukum, [51] mengingat Ijtihad yang dilakukan para sahabat itu masih sebagai embrio.

Kedua, Ijtihad sahabat sepeninggal Nabi, pada masa ini Ijtihad sahabat benar-benar berfungsi sebagai aktivitas penggalian hukum, bahkan dipandang sebagai suatu kebutuhan yang harus dilakukan untuk menyelesaikan berbagai kasus yang timbal kemudian, yang tidak dijumpai dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan dipelopori oleh sahabat-sahabat besar, seperti Abu Bakar, Umar Ibn Khaththab, ‹Usman ibn ‹Affan, `Ali Ibn Abi Talib dan sahabat terkemuka lainnya seperti Zaid Ibn Sabit dan Abdullah Ibn Mas›ud semangat dan dinamika Ijtihad semakin berkembang karena sudah terasa kebutuhannya. Dengan bertambah luas daerah kekuasaan Islam, maka banyak persoalan-persoalan hukum yang timbul, hal ini dikarenakan kaum muslimin yang menjadi penduduk

---

[48] Hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Diiwud dari Muhammad ibn Ishhaq, dari Abdullah ibn Nafi`, dari Allais ibn Sa'ad, dari Bakar ibn Sawadah, dari 'Ata' ibn Yasar, dari Abi Sa'd al-Hudri, dari Rasulullah. Lihat CD Rom Hadits, *Sunan Abu Dawud*, kitab *al-taharah*, hadits nomor 286. Hadits tersebut marfu` sampai ke Nabi.

[49] Ibid.,

[50] Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz i (Bairut: Dar al-Jail, 1973), 204.

[51] Abd al Karim Zaidan. *Al-Madkhal Lidirasat al-Shari'ah al-lslamiyyah* (Bagdad : Matba'ah al-`Ani, 1969), 116.

daerah-daerah yang barurtu, telah mempunyai tatacara dan adat istiadat sendiri-sendiri sebelum mereka memeluk Islam. Sehingga setelah mereka memeluk Islam, di daerah-daerah tersebut seringkali terdapat peristiwa-peristiwa baru yang belum pernah ditentukan hukumnya pada masa Nabi dan tidak didapatkan pula hukumnya dalam Al-Qur'an.

Karena faktor-faktor tersebut, maka para sahabat merasa berkewajiban untuk memberikan penjelasan dan penafsiran terhadap *nash-nash* hukum, baik dalam Al-Qur'an maupun dalam hadits, serta memberikan fatwa terhadap persoalan-persoalan hukum yang timbal di kalangan kaum muslimin. Ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat pada masa Rasulullah dikenal dengan periode pertumbuhan dan pembinaan, sedangkan Ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat setelah Rasulullah wafat dikenal dengan periode penafsiran dan fatwa.[52] Ijtihad para sahabat itu dekat sekali dengan pengertian teks Al-Qur'an dan Sunnah yang mereka ketahui dan fahami dengan baik, dengan demikian kemungkinan terjadinya penyimpangan sedikit sekali. Periode ini sampai akhir abad pertama hijriyah.[53]

Pada masa setelah sahabat, yaitu pada masa tabi›in dan tabi› tabi`in, kegiatan Ijtihad semakin besar dan kembang. Pada periode ini para ulama sangat giat melakukan Ijtihad terhadap berbagai persoalan, sehingga di antara mereka ada yang ber*Ijtihad* dengan membangun metode sendiri. Pada masa ini aliran ra›yu dan aliran hadits mulai mengambil posisi dan bentuk yang jelas, selain ber*Ijtihad*, para ulama juga

[52] Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta, 1981), 46-50.

[53] Abdul Wahhab Khallaf. *Khulashah Tarikh al-Tashri' al-Islami* (Mesir; Dar al-Kutub, 1968), 29.

giat melakukan pembukuan terhadap hasil Ijtihad mereka, sehingga periode ini dikenal dengan periode pembukuan fiqih dan ulama *mujtahid*in.[54] Periode ini berlangsung sejak awal abad ke dua hijriyyah sampai pertengahan abad keempat hijriyyah.[55] Selama periode pembukuan fiqih dan kemajuan Ijtihad ini, para *mujtahid* menjunjung tinggi sportivitas dengan menghargai karya dan pendapat *mujtahid* yang lain, sebagaimana pernyataan Imam Malik Ibn Anas (93-179 H/712-789 M) yang dikutip oleh Yusuf al-Qardhawi sebagai berikut:

كُلُّ أَحَدٍ يُؤْخَذُ مِنْ كَلاَمِهِ وَيُتْرَكُ إِلاَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Setiap orang itu dapat diambil pendapatnya atau ditinggalkan kecuali pendapat Nabi SAW. [56]

Lebih tegas lagi pernyataan Imam Shafi›i yang dikutip oleh Yusuf al-Qardhawi sebagai berikut:

رَأْيِي صَوَابٌ يَحْتَمِلُ الْخَطَاءَ وَرَأْىُ غَيْرِى خَطَاءَ يَحْتَمِلُ الْصَوَابَ

Pendapatku benar, mungkin juga mengandung kekeliruan, dan Pendapat orang lain keliru, tapi mungkin juga mengandung kebenaran. [57]

Namun kegiatan intelektual itu berangsur-angsur mengalami surut, dan perlahan-lahan aktivitas Ijtihad mulai mundur, kemudian datang periode taqlid. Dalam fase kemunduran ini kebanyakan *fuqaha*' telah menurun

[54] Ibid., 57.
[55] Ibid., 57-58.
[56] Yusuf al-Qardhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1980), 12
[57] Ibid.,

semangatnya atau telah lemah motivasinya untuk menjadi *mujtahid* muthlak. Kalaupun ada aktivitas Ijtihad, Ijtihad yang dilakukan itu kebanyakan mengambil bentuk Ijtihad dalam madhhab.[58] Ulama-ulama kaliber besar yang sederajat dengan Abu Hanifah (80-150 H/696-767 M), Malik ibn Anas (93-179 H/712-789 M), Imam Shafi›i (150-204 H/767822 M) dan Imam Ahmad Ibn Hanbal (164-241 H/780-855 M) tidak terdapat lagi, kebekuan untuk melakukan Ijtihad ini sampai muncul suatu pendapat bahwa pintu Ijtihad tertutup. Pendapat mengenai pintu Ijtihad telah tertutup tersebut menjadi polemik dan kontroversial. Di kalangan madhhab Hanbali dan golongan Shi›ah berpendapat bahwa Ijtihad tidak pernah tertutup dan tidak ada seorangpun yang berhak untuk menutupnya.[59]

Kecenderungan pendapat yang menyatakan, bahwa aktivitas Ijtihad telah tertutup, seperti yang dipegangi oleh kalangan orientalis, [60] perlu dicermati don dikritisi secara tajam. Bahkan Pendapat seperti itu perlu disanggah kebenarannya.[61] Terhadap pendapat-pendapat yang menyatakan pinto Ijtihad telah tertutup ini, oleh Wael B. Hallaq telah

---

[58] Harun Nasution. *Islam Ditinjau dan Berbagai Aspeknya*, jilid II (Jakarta, UI Press, 1986), 20.

[59] Ibid., 21

[60] Schacht menyatakan; ...bahwa semua kegiatan pada masa yang akan datang harus terbatas pada menjelaskan, mengamalkan dan khususnya menginterpertasikan doktrin (prinsip-prinsip pemikiran tokoh madhhab) sebagaimana yang telah ditetapkan. Keadaan ini dinamakan "Tertutupnya Pintu ljtihad" Lihat J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 70-71.

[61] Seperti pendapat Anderson yang menyatakan ; Sekitar akhir abad ke tiga hijriyyah secara umum dapat diterima pendapat yang menyatakan bahwa "*Ijtihad* telah tertutup" dan saat itu yang berlaku hanya taqlid. Lihat Norman Anderson, *Law Reform in The Muslim World* (London: The Athlone Press, 1976), 7.

dibantah dengan argumen historis dan akademis.[62] Bahkan Jalal al-Din al-Suyuthi (w 911 H/1505 M), memberikan kritik tajam bagi mereka yang melestarikan taqlid dan menutup Ijtihad.[63] Walaupun secara formal pintu Ijtihad tidak pernah ditutup oleh siapapun juga, namun ada kualifikasi dan kriteria tertentu bagi seorang untuk melakukan Ijtihad.[64]

Karena ber*Ijtihad* bukan persoalan yang sederhana, maka seseorang yang akan melakukan Ijtihad haruslah memiliki kemampuan khusus, yang memungkinkan dirinya dapat melakukan Ijtihad dan hasil Ijtihadnya itu dapat diakui dan diterapkan di kalangan ummat. Oleh karena itu

---

[62] Hallaq telah mencoba menunjukkan informasi yang berbeda dengan anggapan umum- bahwa "pinto Ijtihad tidak tertutup." Ia melakukan pelacakan literatur keislaman klasik sehingga menelorkan satu kesimpulan bahwa, sampai akhir abad ke-5 Wll M tidak dijumpai satu sumber keislaman apapun yang menjelaskan bahwa praktek Ijtihad terhenti soma sekali. Lihat Wael B. Hallaq, "Was the Gate Of ljtihad Cloced?" *Intemational Journal of Middle East Studies*. 16 (1984) 3-41. Dalam karyanya yang lain Hallaq juga menjelaskan, bahwa informasi awal yang secara langsung berkaitan dengan kontroversi mengenai kelangsungan Ijtihad muncul sekitar abad ke-5 H. Kontroversi tersebut berbentuk silang pendapat kesarjanaan antara seorang *Fuqaha'* madhhab Hanbali, Ibn Aqil (w 513 W1119), dan seorang *Fuqaha'* dari kalangan Hanafi yang tidak diketahui namanya. Dalam silang pendapat tersebut, Ibn Aqil menolak pandangan lawannya yang menyatakan insidad bab al-Qada' (pintu pemikiran hukum dalam peradilan telah tertutup) karena tidak ada lagi yang pantas disebut *mujtahid*. Lihat Wael B. Hallaq, "On the Origin of the Controversy About the Existence of *Mujtahid*s and the Gate of Ijtihad", *Journal Studia Islamica*, vol .63 (1986), 129-141.

[63] Lihat Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Raddu 'Ala man 'Akhlada Ila al-'Ardi wa Jahila 'An al-Ijtihad Fii Kulli Asrin Fardlun* (Bairut : Dar al-Fikri, 1983), 117-119.

[64] Lihat Sayyid Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad wa Mada Hajatuna Ilayhi fi Haz al-Asri*; (Mesir: Dar al-Kutub, 1972) 160-204. Wahbah al-Zuhayliy. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz II (Damsyiq: Dar al-Fikri, 1986), 1043-1051.

para ulama menetapkan beberapa syarat Ijtihad. Persyaratan Ijtihad yang dikemukakan para ulama ini ada yang secara garis besar atau merupakan persyaratan umum, ada juga yang mengemukakannya secara rinci. Meskipun demikian, persyaratan umum tentang Ijtihad, jika dijabarkan akan menghasilkan rincian yang sama. AI-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M), al-`Amidi (551-631 H/ 1156-1233 M) dan alSyatibi (w 790 H) merupakan ulama-ulama yang hanya mengemukakan syarat-syarat umum saja. Al-Ghazali (W. 505 H) mengemukakan dua syarat bagi seseorang yang akan melakukan Ijtihad; Panama, seorang *mujtahid* harus menguasai ilmu shara›, mampu melihat *nash* yang *zhanniy* secara cermat, mendahulukan (memberikan prioritas) apa yang wajib didahulukan serta mengakhirkan apa yang mesti dikemudiankan. Kedua, seorang *mujtahid* hendaknya seorang yang adil, menjauhi segala maksiat. Adil menjadi landasan agar fatwanya dapat dijadikan pegangan, seseorang yang tidak adil fatwanya tidak dapat menjadi pegangan.[65]

Sedangkan al-›*Amidi* menjelaskan syarat syarat *mujtahid* itu dua; Pertama, seorang *mujtahid* harus mengetahui (percaya) eksistensi Tuhan, mempercayai sifat-sifat sempuma yang semestinya ada pada Tuhan (hidup, berkuasa, berkehendak, maha mengetahui, bersabda dan sifat-sifat lainnya) percaya kepada rasul dan risalah yang dibawanya. Kedua, seorang *mujtahid* itu harus pandai (‹alim) dan bijaksana, mengetahui keseluruhan hukum-hukum shara›, perindannya, cara *Istinbat*nya, mengetahui dalil-dalil yang jadi sandarannya, mengetahui perbedaan tingkatan dari dalil-dalil tersebut, mengetahui cara pentarjihhannya jika ditemukan kontradiksi, mengetahui cara mengambil konklusi hu-

[65] Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa*, 478.

kum, mengetahui tentang riwayat hadits, mengerti *ta›dil* dan *tajrihh*, mengetahui *asbab an-nuzul*, mengetahui *nasikh* dan *mansukh*, mengetahui bahasa arab dan nahwunya (tata bahasanya).[66] Sementara itu, al-Syatibi mengemukakan dua syarat bagi seorang *mujtahid*, pertama, seorang *mujtahid* itu harus benar-benar mengetahui *maqashid as-shari›ah* (tujuan shari›ah) dengan sempurna. Kedua, seorang *mujtahid* harus mampu melakukan *Istinbat* hukum berdasarkan pemahaman dan pengertiannya terhadap tujuan shari›ah tersebut.[67]

Pada umumnya para ulama ushul mensyaratkan secara terinci terhadap seorang yang melakukan Ijtihad sebagai berikut:

1. Mempunyai pengetahuan yang luas tentang Al-Qur'an serta memiliki kemampuan memahaminya, berpijak dari suatu keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama hukum Islam dan pedoman bagi ummat Islam. Pengetahuan tentang Al-Qur'an ini mencakup ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya, seperti *nasikh mansukh*, *asbab an-nuzu*l, *mujmal* dan *mubayyan*, *muthlaq* dan *muqayyad*, *manthuq* dan *mafhum*, *lafazh ‹amm* dan *khash*. Di kalangan ulama tidak terdapat perselisihan pendapat tentang kedudukan Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam. Perbedaan baru muncul mengenai apakah seorang *mujtahid* itu harus hafal Al-Qur'an seluruhnya? Imam Shafi›i (150-204 H/767-820 M) pendiri madhhab Shafi›i, sebagaimana yang dikutip boleh Muhammad Musa Tiwana, mensyaratkan hafal Al-Qur'an seluruhnya

[66] Al-Amidi. *al-Ihkam*, Juz IV, h. 162-163.

[67] Al-Syatibi. *a1-Muwafaqat fi Ushul al-Shari`ah*, Juz IV, dengan pensyarah Abdullah Daraz, ttp, 105-106.

bagi seorang *mujtahid*.[68] Sementara itu Imam Al-Ghazali (W. 505 H) tidak mensyaratkan seorang *mujtahid* harus hafal seluruh Al-Qur'an. Menurutnya seorang *mujtahid* cukup mengetahui ayat hukum yang berjumlah 500 ayat, itupun tidak harus hafal seluruhnya, tapi cukup mengetahui tempat-tempat ayat-ayat hukum itu berada, sehingga sewaktu-waktu dibutuhkan secara cepat dapat diketahuinya.[69]

Mengenai jumlah ayat-ayat hukum ini, para ulama juga berbeda pendapat. Jumlah ayat hukum sebanyak 500 ayat menurut Ghazali, didukung pula pendapatnya oleh, Imam al-Raai dan Ibn Qudamah[70] Menurut Ibn Mubarak ayat-ayat hukum itu ada 900 ayat, [71] dan menurut Abu Yusuf ada 1100 ayat.[72] Sedangkan menurut Abdul Wahhab Khallaf jumlah ayat hukum itu ada 228 ayat.[73]

Penelitian para ulama dengan menghasilkan sejumlah ayat-ayat hukum yang terbatas dalam Al-Qur'an, tidak berarti hukum Islam itu statis dan beku, justru hal itu akan memberikan keluasan dan kelenturan yang menjadikan hukum Islam itu dapat mengikuti dinamika

---

[68] Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad*, 181. Lihat juga al-Zuhayliy. *Ushul al-fiqh*, Juz II, 1043-1051. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikri al 'Arabi, ttp), 380-385.

[69] Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa*, 479.

[70] Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad*, 180.

[71] Ibid.,

[72] Ibid.,

[73] Ayat-ayat hukum yang berjumlah 228 ayat diperinci sebagai berikut: ayat mengenai al-Ahhwal al-Shakhsiyyah 70 ayat, muamalat 70 ayat, Jinayat 30 ayat, al-murafa`at 13 ayat, al-Dusturiyah 10 ayat, al-Dauliyyah 25, al-Iqtisadiyyah 10 ayat. Lihat 'Abdul Wahhab Khallaf. `*Ilm Ushul al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A`la al-Indonisi), 1972, 32-33.

masa dan kemajuan ilmu pengetahuan yang senantiasa terus berkembang, sesuai dengan perkembangan zaman. Perlu dikemukakan pula yaitu adanya satu hikmah lagi yang tersembunyi, bahwa kebanyakan ayat-ayat hukum itu memuat aturan dasar yang bersifat global, dengan demikian ada keluasan bagi para *mujtahid* untuk melakukan Ijtihadnya terhadap problem hukum yang timbul kemudian di kalangan masyarakat.

2. Mempunyai pengetahuan Sunnah Nabi yang merupakan sumber hukum Islam setelah Al-Qur'an. Pengetahuan tentang *as-Sunnah* ini mencakup pula pengetahuan tentang ilmu al-Jarh wa Ta `di1, asbab wurud al-hadits, ilmu hadits dirayah wa riwayah dan ilmu-ilmu lainnya yang berhubungan dengan hadits. Seorang *mujtahid* haruskah menghafal seluruh hadits? Di kalangan ulama sepakat bahwa seorang *mujtahid* harus menguasai hadits Ahkam, dan tidak harus mengetahui seluruh hadits. Sedangkan jumlah hadits Ahkam itu sendiri, masih menjadi perdebatan. Ada yang berpendapat hadits Ahkam itu ada 3000 hadits, ada juga yang berpendapat jumlahnya 1200 hadits, yang lain menyatakan jumlahnya hanya 500 hadits Ahkam.[74] Sedangkan Ibn al-Qayyim berpendapat sebagaimana yang dikutip oleh Musa Tiwana, bahwa hadits Ahkam itu berjumlah hanya 500 hadits.[75] Apakah seorang *mujtahid* harus hafal semua hadits Ahkam tersebut ? Menurut Imam Ghazali seorang *mujtahid* tidak harus hafal semua hadits Ahkam, yang panting ia harus mempunyai pengetahuan yang cukup dan mengerti betul tentang hadits Ahkam

[74] Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad*, 185.
[75] Ibid.,

itu.[76] Pendapat Al-Ghazali (W. 505 H) ini agaknya dapat diterima di kalangan peminat kajian hukum Islam. Terutama yang tidak diragukan lagi adalah seorang *mujtahid* hendaknya alim mengenai segala apa yang dikandung hadits, mengetahui kitab-kitab induk hadits yang enam (*al-kutub al-sittah*) yaitu shahhih Bukhari dan Muslim, Sunan al-Turmuziy, Sunan an-Nasa›iy, dan yang setaraf dengan itu, seperti al-Darimiy (w. 255 H), sunan al-Daruqutniy (w. 385 H), dan sunan al-Baihaqiy (w. 458 H). Demikian pula ia harus mengetahui musnad-musnad, serta mustakhrajat serta kitab yang dikemukakan shahhih oleh penyusunnya seperti Shahhih Ibn Khuzaimah (w. 311 H), Shahhih Ibn Hibban (w. 354 H) dan Shahhih al-Hakim al-Naisaburiy (w. 405H). Agar seorang *mujtahid* itu tidak bersandar kepada *al-ra›yu* semata, selagi masih ada nas

3. Mengetahui *Nasikh* dan *Mansukh*. Pengetahuan tentang nasikh dan *mansukh* ini mencakup yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-hadits, agar *mujtahid* tidak mengalami kesalahan, yaitu bersandar dengan *nash* yang telah *mansukh* sehingga Ijtihadnya itu tidak sah.[77] Mengenai Nasikh dan *mansukh* dalam Al-Qur'an ada perselisahan pendapat tentang jumlahnya, bahkan ada yang menolak adanya *nasikh mansukh* dalam Al-Qur'an.[78] Mengetahui

[76] Al-Ghazali (W. 505 H). *Al-Mustashfa*, 481.

[77] Menurut al-Zuhayliy ada sejumlah 66: Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an dari sekitar 6226 ayat kandungannya. lihat al-Zuhali, *Ushul al-Fiqh*, Juz II, 1047.

[78] Yang menolak adanya *nasikh mansukh* dalam Al-Qur'an adalah Abu Muslim al-Asfahani yang kemudian pendapatnya dikuatkan oleh Fahrur al-Razi, Lihat Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-shari'ah al-Islamiyyah ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'assir*, terj. oleh Achmad

nasikh mansukh dalam hadits dimaksudkan agar sesorang *mujtahid* itu jangan sampai berpegang kepada hadits yang telah dihapus hukumnya dan tidak boleh dipergunakan lagi seperti hadits tentang nikah mutah.[79] Yang di kalangan sunni ditolak dan tidak dibenarkan.

4. Mengetahui masalah-masalah hukum yang telah menjadi *ijma'* para ulama terdahulu, sehingga tidak keliru dalam menelorkan hukum atau memberikan fatwa yang bertentangan dengan hasil *ijma›*. Namun demikian, Al-Ghazali (W. 505 H) menyatakan bahwa, tidak diwajibkan bagi seorang *mujtahid* menghafal semua *ijma›* dan menghafal semua fatwa, tapi yang harus diketahuinya ialah, bahwa Ijtihad yang dihasilkannya itu tidak bertentangan dengan *ijma›* sebelumnya.[80]
5. Mengetahui bahasa Arab dengan baik dan sempurna, sehingga memungkinkan bagi *mujtahid* untuk menghayati rasa bahasanya (*dhawq*) serta memahami susunan kata-katanya (ushlub). Pengetahuan tentang bahasa Arab itu sangat diharuskan, karena Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam diturunkan dengan bahasa Arab, dan hadits sebagai sumber hukum Islam kedua diucapkan Nabi juga dengan bahasa Arab. Dengan demikian, tidak mungkin bagi seorang *mujtahid* dapat meng*Istinbat*kan hukum dari kedua sumber hukum (Al-

---

ShAthari (Jakarta : Bulan Bintang, 1987), 16.

79 Nikah mut`ah adalah nikah jangka waktu tertentu. Dimana seorang lelaki dalam akadnya dengan seorang wanita memberikan suatu jumlah materi tertentu untuk batasan jangka waktu tertentu. Jika waktu yang telah disepakati habis, maka putuslah pertalian nikah antara keduanya dengan sendirinya tanpa melalui proses talak . Ragib al-Asfahani, al-Muhadat fi Garib al-Quian (Beirut: Dar al-Ma`rifah, ttp), h. 461.

80 Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa*, 479.

Qur'an dan al-hadits) ini, melainkan dengan menguasai bahasa Arab.[81] Menurut alGhazali, seorang *mujtahid* harus mengetahui ilmu nahwu (tata bahasa arab) guna mengetahui pembicaraan orang Arab dan kebiasaan mereka dalam menggunakan bahasa tersebut, sehingga ia benar-benar mampu membedakan antara yang muhkam dan mutashabih yang hakekat dan majaz, yang umum dan yang khusus, yang *muthlaq* dan yang muqayyat.[82] Pandangan Al-Ghazali (W. 505 H) ini lebih menekankan dan menggaris bawahi bahwa kemampuan bahasa Arab itu semata-mata ditujukan untuk memahami maksud kandungan sumberhukum dengan sempurna.

6. Mengetahui Ushul Fiqh. Seorang *mujtahid* diharuskan menguasai Ushul Fiqh, tanpa mengetahui Ushul Fiqh ia tidak akan mampu melakukan *Istinbat* hukum dari nas. Persyaratan menguasai Ushul Fiqh ini ditekankan oleh para ulama, karena mengandung banyak hal yang dibutuhkan seorang *mujtahid*. Seperti yang ditegaskan al-Razi bahwa, ilmu yang terpenting bagi seorang *mujtahid* adalah pengetahuannya tentang Ushul Fiqh.[83] Al-Ghazali (W. 505 H) menegaskan ilmu yang utama bagi seorang *mujtahid* di samping hadits dan bahasa Arab adalah ilmu Ushul Fiqh.[84] Dengan demikian mengetahui ushul fiqh merupakan syarat yang harus

---

[81] Pengetahuan bahasa Arab mencakup memahami ilmu nahwu, saraf, balagah, mengetahui pengertian kosa kata, dan susunannya. Muhammad Mesa Tiwana, *al-ljtihad*, 168. Lihat juga al-Zuhayliy, *Ushul al-Fiqh*, Juz II , 1047.

[82] Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa*, 480.

[83] Fakhr al-Din ibn 'Umar al-Razi, *al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, Juz II (Bairut: Dar al-Kutub al-Ammah), 499.

[84] Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa*, 481.

dipenuhi seseorang yang akan ber*Ijtihad*.

7. Mengetahui *maqashid as-shari›ah* (maksud-maksud shara›), bahwa tujuan shari›at, adanya ‹illat hukum serta kemaslahatan merupakan ruh dari shari›at. Oleh karenanya seorang *mujtahid* dituntut untuk dapat memahami *maqashid as-shari›ah*.[85] Menurut al-Syatibi, seseorang tidak dapat mencapai tingkatan *mujtahid* kecuali menguasai dua hal, pertama ia harus mampu memahami *maqashid as-shari›ah* secara sempurna, kedua ia harus memiliki kemampuan menarik kandungan hukum berdasarkan pengetahuan dan pemahamannya atas *maqashid as-shari›ah*.[86] Syatibi menegaskan, setiap hukum Allah pasti memiliki tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan berarti membebankan sesuatu yang tidak dapat dilaksanakan[87]. Doktrin al-Syatibi mengenai *maqashid as-shari›ah* pada dasarnya adalah dalam upaya menerapkan *mashlahhah* sebagai unsur panting dari tujuan-tujuan hukum. Oleh karena itu tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan yang haqiqi, dan tidak satupun hukum yang dishari›atkan dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah melainkan di dalamnya mengandung kemaslahatan.[88] Dengan demikian pemahaman *maqashid al-shari›ah* oleh seorang *mujtahid* dalam setiap

---

[85] Kajian mengenai *maqashid as-shari'ah* ini, dikemukakan secara komprehensif dan filosofis oleh Abu Ishhaq Ibrahim Ibn Musa al-Gamati al-Syatibi dalam karyanya yang monumental; *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Menurutnya tujuan shara' tidak lepas dengan kemaslahatan manusia yang mencakup; *daruriyyah* (primer), *hajjah* (sekunder) dan *tahsiniyyah* (pelengkap). Lihat al-Syatibi. *al-Muwafaqat*, Juz II, 5-12.

[86] Ibid. 105-106.

[87] Ibid. 150.

[88] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh,* 366.

Ijtihadnya merupakan unsur panting yang tidak bisa dikesampingkan.

Sesungguhnya syarat-syarat Ijtihad selain yang dikemukakan terdahulu itu, masih juga ada beberapa lagi yang ditambahkan oleh ulama, namun menurut hematnya dinilai kurang begitu prinsip, seperti persyaratan adanya *al-shuruth al-›Ammah* (kesiapan naluri), [89] harus beriman dan cerdas, [90] persyaratan tersebut merupakan suatu persyaratan yang bersifat kualitatif yang sulit untuk mengukurnya. Dalam pada itu Muhammad Tiwana secara rinci mengklasifikasikan persyaratan Ijtihad dalam berbagai kelompok sebagai berikut: Pertama, syarat-syarat umum (*al-Shuruth al-›Ammah*) yang mencakup balig, berakal, kuat daya pemahamannya dan beriman. Kedua, syarat-syarat penting (*al- shurut alHammah*) yang meliputi: menguasai bahasa Arab, mengetahui Ushul Fiqh, mengetahui logika, (mantiq), dan mengetahui hukum asal suatu perkara (*al-bara›ah al-ashliyyah*). Ketiga, syarat-syarat pokok (*al-shuruth al-asasiyyah*), yaitu syarat-syarat yang mengharuskan *mujtahid* memiliki pengetahuan tentang Al-Qur'an, memahami Sunnah, memahami tujuan Shara› (*maqashid as-shari›ah*), mengetahui kaidah-kaidah umum (*al-Qawa›id al-kulliyyah*). Keempat, syarat-syarat pelengkap (*al-shuruth at-takmiliyyah*) yaitu: masalah-masalah baru yang di*Ijtihad*i tidak terangkum dalam *dalil qat'iy*, mengetahui masalah-masalah khilafiyah dan selalu memelihara kesalihan dan taqwa.[91]

Tanpa memenuhi persyaratan-persyaratan yang

---

[89] Lihat Abdul Karim Zaidan. *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh (*Bagdad: Muassasah al-Risalah, 1987), 405.

[90] Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad,* 162-164.

[91] Ibid., 160 - 202.

telah dikemukakan tersebut, maka seseorang tidak dapat dikategorikan sebagai *mujtahid* yang berhak melakukan Ijtihad. Tingkatan-tingkatan *mujtahid*. Di kalangan Mama yang melakukan Ijtihad ada beberapa tingkatan, dan tingkatan ini tergantung pada akfivitas yang dilakukan oleh *mujtahid* itu sendiri. Tingkatan-tingkatan di kalangan *mujtahid* itu sebagai berikut:

1. *Mujtahid muthlaq mustaqil* (*mujtahid* independen), yaitu *mujtahid* yang membangun teori dan kaidah *Istinbat* sendiri, tanpa bersandar kepada kaidah *Istinbat* pihak lain. Yang termasuk dalam jajaran ini ialah: antara lain imam empat madhhab (Abu Hanifah, Malik ibn Anas Imam Shafi›i dan Ahmad ibn Hanbal), Laith ibn Sa›ad, al-›Auza›i, Sufyan al-Thauri, Abu Thaur dan lainnya.[92]
2. *Mujtahid muntasib* (*mujtahid* berafiliasi). Yaitu para *mujtahid* yang melakukan Ijtihad dengan menggunakan kaidah *Istinbat* tokoh madhhab yang diikutinya, meskipun dalam masalah-masalah *furu›* dia terkadang berbeda dengan imam yang diikutinya.[93] Di antara mereka yang termasuk tingkatan *mujtahid* muntasib antara lain; Abu Yusuf, Muhammad Ibnul Hasan al-Shaybaniy dan Zufar dari kalangan Hanafiyah. Abdul Rahman ibn Qasim dan Ashhhab Ibn Wahhab, dan kalangan Malikiyyah. Al-Buwaythiy, al-Za›farani, al-Muzanni dari kalangan Shafi›iyyah. Al-Qadi Abu Ya›la, ibn Qudamah, Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim dari Hanabilah.[94] Menurut Abu Zahrah, bahwa Abu Yusuf

[92] Muhammad Musa Tiwana, *al-Ijtihad*, 387. Lihat juga al-Zuhayliy. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz II, 1079-1080. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 389.

[93] Ibid., 1080.

[94] Ibid., Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 394. Muhammad Musa Tiwana, *a1-*

dan Muhammad Shaibani itu termasuk tingkatan *mujtahid* mustaqil.[95]

3. *Mujtahid Fi al-Madhhab*, ialah *mujtahid* yang mengikuti imam madhhabnya dalam kaidah *Istinbat* maupun dalam masalah furu›. Mereka melakukan Ijtihad dalam masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak didapatkan dari imam madhhabnya, mereka ada kalanya juga meringkas kaidah *Istinbat* yang dibangun oleh imam mereka.[96]
4. *Mujtahid Murajjihh*, ialah *mujtahid* yang tidak meng*Istinbat*kan hukum furu›, mereka melakukan Ijtihad hanya terbatas membandingkan beberapa pemikiran hukum *mujtahid* sebelumnya, kemudian memilih salah satu yang dianggap paling kuat (*arjahh*).[97]

Dengan klasifikasi tingkatan *mujtahid* tersebut dapat dikemukakan bahwa, sesungguhnya Ijtihad itu tetap terbuka. Sedangkan pendapat yang mengatakan Ijtihad itu telah tertutup, mungkin ditujukan terhadap Ijtihad yang mengklaim sampai mencapai derajat *mujtahid mustaqil* maupun *muntasib*, yang oleh para ulama ditolak keberadaanya saat ini. Adapun yang ber*Ijtihad* sampai tingkatan *mujtahid fi al-madhhab* maupun *Murajjihh* masih terbuka luas. Karena menutup Ijtihad berarti meniadakan Hukum Islam yang dinamis itu menjadi statis dan beku, apalagi banyak permasalahan baru yang timbul kemudian yang tidak dijelaskan dalam *nash* dan tidak pula dikemukakan oleh ulama terdahulu. Semen-

---

Ijtihad, 361.

95 Ibid., 390.

96 Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 394.

97 Ibid., 396.

tara itu membuka pintu Ijtihad berarti pula menjadikan permasalahan baru yang timbal belakangan ini akan diketahui hukumnya, sehingga Hukum Islam itu tetap berkembang dan dinamis sesuai dengan perkembangan masa dan kemajuan zaman. Dengan demikian hukum Islam tidak menjadi statis dan beku, tapi terus berkembang sesuai dengan perkembangan dan kemajuan peradaban manusia. Terutama sekali terhadap masalah-masalah muamalah yang senantiasa berkembang, hal ini perlu kreativitas berfikir untuk melakukan Ijtihad, agar dapat memberikan solusi hukum terhadap kasus-kasus yang baru timbul. Terhadap masalahmasalah baru yang kompleks permasalahannya tidak terhindarkan pula, jika dilakukan Ijtihad jama'i agar suatu permasalahannya itu dapat dilihat secara utuh dan jelas.

1. Ijtihad: Ruang Lingkup dan Metodologinya

Ijtihad merupakan faktor panting bagi pembinaan dan perkembangan hukum Islam. Ijtihad dilakukan untuk menjawab permasalahan yang timbul di masyarakat yang belum diketahui status hukumnya. Sedemikian pentingnya peranan Ijtihad dalam konstelasi hukum Islam, sehingga ada seorang ulama yang menegaskan, bahwa tidak boleh suatu masa itu vakum dari *mujtahid*.[98] Pendapat yang dikemukakan tersebut relevan dengan hadits Nabi:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمْ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ وَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ (رواه مسلم)

Apabila seorang hakim dalam memutuskan parkara ia

[98] Ibn `Ali al-Subki, *Jam'u a1-Jawami*; 398. lihat al-Suyut, *al- Raddu*, 97.

ber*Ijtihad*, kemudian temyata Ijtihadnya itu benar, maka ia mendapat dua pahala dan apabila Ijtihadnya itu salah maka ia mendapat satu pahala.[99]

Berkaitan dengan aktivitas Ijtihad ini, para ulama sepakat mengenai lapangan atau ruang lingkup yang diperbolehkan melakukan Ijtihad dan ruang lingkup yang tidak boleh dilakukan Ijtihad. Al-Ghazali (W. 505 H) menegaskan bahwa Ijtihad hanya boleh dilakukan terhadap hukum shara› yang tidak ada dalil *qat'iy*-nya, yang dimaksud hukum shara› di sini menurut Al-Ghazali (W. 505 H) adalah mengecualikan hukum akal dan ilmu kalam.[100] Sedangkan yang dimaksud tidak memasukkan dalil *qat'iy* dalam lapangan Ijtihad ialah, agar supaya *mujtahid* tidak memasukkan hal-hal seperti kewajiban sholat lima waktu, zakat dan hukum-hukum shara› lainnya yang telah disepakati ulama Islam dalam pembahasan Ijtihad mereka.[101] Senada dengan pernyataan Al-Ghazali (W. 505 H) tersebut adalah penegasan yang diungkapkan berikut ini:

كُلُّ مَا عُلِمَ مِنَ الدِّيْنَ بِالضَّرُورَةِ لَيْسَ مَجَالاً لِلْإِجْتِهَادِ فَلاَ يَكُونُ مَجَالاً لِلْإِخْتِلاَفِ وَالْحَقَّ فِيْهِ وَاحِدُ غَيْرُ مُتَعَدَّدٍ

Semua yang diketahui secara pasti (*qat'iy*) dalam agama, tidak ada tempat untuk melakukan Ijtihad, dan tidak ada pula tempat untuk memperselisihkannya, dan yang benar itu

[99] Hadits Riwayat Muslim dari 'amer Ibn al-'Ash. Imam Muslim, *Shahhih Muslim*, Juz II, "*Kitab al-Aqdiyah*" *Bab Bayan al-ajr al-Hakim* (Semarang: Toha Putra, ttp) , 82. Ibn Hajar al-'Asqalaniy. *Fath al-Bari* Juz XV. Beirut : Dar al-Fikr. 1996, 257

[100] Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa*, 482.

[101] Ibid.,

hanya satu tidak ganda. [102]

Penegasan tersebut mempunyai arti bahwa, tidak ada lagi Ijtihad pada masalah yang *qat'iy*; karena masalah yang *qat'iy* itu tidak lagi diperselisihkan dan tidak pula diragukan kebenarannya. Pembahasan mengenai kriteria dalil *qat'iy* dan *zhanniy* ditemukan di kalangan ulama ushul, ketika mereka menganalisis kebenaran sumber suatu dalil. Pembahasan tersebut, kemudian menimbulkan berbagai pendapat yang bervariasi. Mereka sepakat bahwa Al-Qur'an dan hadits mutawatir adalah *qat'iy al-tsubut* atau *qath`iy al-wurud*, namun demikian, tidak semuanya dari *nash* yang *qat'iy al-wurud* itu adalah *qat'iy ad-dilalah*. Abdul Wahhab Khallaf berpendapat, bahwa *qat'iy ad-dilalah* adalah, (1) dalil yang maknanya jelas dan tegas serfa tidak mengandung *ta'wil*, dan tidak ada pula jalan lain memahami artinya kecuali pengertian itu, sebagai contoh tentang makna ayat **قل هو الله أحد** (2) ayat-ayat mawaris yang mengandung pembagian harta pusaka yang jelas bagi para ahli waris sebagai contoh ialah kandungan surat an-Nisa› (4) ayat 12:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ

Dan bagianmu (suami-suami) seperdua dan harta yang ditinggalkan istri istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika istri-istrimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapatkan seperempat dari harta yang ditinggalkannya

[102] Ali Hasaballah, *Ushul al-TAshi' al-Islami*; (Kairo: Dar al-Ma'arif, ttp), 96. Lihat juga Abdul Majid al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir Fi al- Asri al-Hadits* (Bairut: Dar al-Fikri, 1973), 146.

sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau sesudah dibayar hutangnya.[103]

ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan kadar hukuman had yang telah tercantum jelas mengenai kuantitas dan kualitas hukumannya.[104]

Sementara itu dalam pembahasan dalil *qat'iy* dan *zhanniy* al-Syatibi berpendapat, jika dalil itu berdiri sendiri, amat jarang ditemukan dalil yang mengandung makna yang pasti. Kepastian makna suatu dalil hanya dapat ditangkap ketika beberapa dalil dijajarkan menjadi satu sehingga pengertiannya saling melengkapi. Contohnya, kewajiban mengerjakan sholat tidak dapat dipahami hanya dari firman Allah dalam surat al-Baqarah (2) ayat 43 وأقيموا الصلاة (dan dirikanlah sholat), karena kata "الصلاة" itu sendiri mengandung dua makna, yaitu doa dan sholat. Kewajiban sholat baru dapat dipahami secara jelas menurut a1-Syatibi, setelah ayat-ayat tentang sholat itu dihimpun dan dilakukan induksi. Seperti ayat Al-Qur'an mengenai tata cara mengerjakan sholat dalam peperangan (al-Baqarah (2) ayat 102), perintah mengerjakan sholat dalam bepergian (*an-Nisa'* (4) ayat 101), informasi bahwa sholat itu mencegah perbuatan yang keji dan mungkar (al-›Ankabut (29) ayat 45), sholat adalah *fardlu* yang ditentukan waktunya bagi orang-orang yang beriman, dan, seterusnya. Dari sinilah dipastikan bahwa sholat itu hukumnya wajib.[105] Dalam kaitan ini al-Syatibi mengemukakan premis-premis yang harus dipenuhi agar satu dalil yang berdiri sendiri itu dapat dikatakan qat'iy. Premis-premis itu

[103] Depag RI , *Al-Qur'an ....*, 63.
[104] Abdul Wahhab Khallaf. *'Ilm Ushul al-Fiqh*, 35.
[105] Al-Syatibi. *al-Muwafaqat*, juz I, 36.

antara lain adalah (1) redaksi yang dimaksud, bukan kata yang bersifat ganda (*Mushtarak*), (2) redaksinya juga bukan kata metaforis (*majaz*), (3) redaksinya tidak mengandung peralihan makna (takwih), (4). redaksinya tidak mengandung takhsis, (5) redaksinya tidak mengandung nasakh *mansukh*; (6) redaksinya tidak mengandung tagyid (7) redaksinya juga tidak bertentangan dengan akal yang logis (*'adam a1-mu'arid al-aql*).[106] Secara kumulatif premis-premis itu menurut al-Syatibi harus terpenuhi sehingga dalil yang berdiri sendiri itu dapat dikatagorikan *dilalah qat'iy*.[107]

Sedangkan menurut Muhammad ‹Adib Shalih, bahwa suatu *lafazh* itu bisa dikatagorikan *qat'iy ad-dilalah*, jika mencakup dua hal yaitu: Pertama, mengandung nilai aqidah agama (iman kepada Allah, ke Esaan-Nya, percaya malaikat-Nya, percaya kepada kitab-Nya, percaya kepada rasul-Nya, percaya kepada hari pembalasan). Kedua, *lafazh* itu mengandung nilai-nilai universal dan tidak bertentangan dengan prinsip moral yang utama (*al-akhlaq al-karimah*), seperti menegakkan keadilan, berbuat baik dengan kedua orang tua, menyambung silaturrahmi dan menepati janji).[108] Dengan demikian katagori tentang *qat'iy* yang dikemukakan oleh ‹Adib Shalih, dapat dipandang untuk melengkapi katagori-katagori yang diungkapkan sebelumnya.

Berkaitan dengan ruang lingkup Ijtihad, Ali Hasaballah berpendapat, bahwa Ijtihad mempunyai ruang lingkup yang luas. Masalah-masalah yang tidak diatur secara tegas dalam Al-Qur'an dan *as-Sunnah* dapat dilakukan Ijtihad. Oleh sebab

[106] Ibid., 35-36.

[107] Ibid., 35.

[108] Muhammad 'Adib Shalih, *Tafsir al-Nushus fi al-Fiqh al-Islami*, Juz I (Bairut: al-Maktab al-Islami, 1984), 171.

itu menurut Ali Hasaballah Ijtihad adalah sumber ketiga dalam hukum Islam.[109] Ia juga menjelaskan keluasan ruang lingkup Ijtihad itu mencakup *zhanniy al-tsubut* yang perlu di*Ijtihad*i sanadnya dan *zhanniy ad-dilalah* perlu dilakukan Ijtihad mengenai penafsiran dan *ta'wil*nya.[110] Menurutnya Ijtihad mempunyai ruang lingkup luas, yaitu seluas persoalan yang belum dijelaskan dalam nash dan belum disepakati ulama.

Kandungan Al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah-masalah muamalah diungkapkannya dengan secara garis besar dan berbentuk prinsip-prinsip umum, sedang dalilnya kebanyakan bersifat *zhanniy* sehingga merupakan lapangan Ijtihad yang luas. Keberadaan muamalah yang dalilnya bersifat *zhanniy* ini dimaksudkan dapat dikembangkan oleh manusia sesuai dengan kebutuhan dan memenuhi kemaslahatannya. Dengan demikian lapangan Ijtihad adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam *nash* dan masalah-masalah hukum yang sama sekali tidak diungkapkan landasannya dalam *nash* agar manusia memiliki keluasan dalam menentukan aktivitasnya sesuai kemampuan, kebutuhan dan lingkungannya serta *mashlahhah*nya.

Berbagai Metode Ijtihad

Dalam eksplorasi dan pengembangan hukum Islam, Ijtihad memegang peranan panting sebagai aktivitas intelektual para *fuqaha'*. Untuk mendapatkan hasil yang diakui kebenarannya, seorang *mujtahid* diharuskan menggunakan metode yang baku yang diakui oleh kalangan ushuliyyun.

Yang dimaksud metode Ijtihad di sini adalah metode

[109] Ali Hasaballah, *Ushul al-Tashri' `al-lslami* (Kairo: Dar al-Ma`arif, ttp), 79.
[110] Ibid.,

Istinbat, yaitu cara yang dipergunakan para *mujtahid* dalam upaya menggali dan menemukan hukum yang belum dijelaskan secara tegas dan pasti oleh nas.[111]

Khudhari al-Sayyid mengungkapkan bahwa metode Ijtihad yang digunakan terhadap *fi ma la nasha fihi* antara lain *qiyas, istihhsān, istishab, istislah*, *sadd al-dhari›ah*, dan ‹uruf.[112] Sementara itu Abdul Wahhab Khallaf berpendapat bahwa terhadap *fi ma la nasha a fihi* dilakukan Ijtihad *bi ar-Ra›yi* dengan menggunakan metoda *al-qiyas, al-istihhsān, al-istislah, al-bara›ah al-ashliyyah, ‹uruf* atau metoda lain yang dinilai memenuhi kriteria oleh shara›.[113] Banyaknya masalah-masalah dan problem hukum yang muncul kemudian, akhirnya menimbulkan pemikiran dan menyita perhatian di kalangan ulama, karena masalah-masalah tersebut tidak terkover dalam nash. Dengan demikian peranan Ijtihad sangat dominan untuk menggali hukum Islam. Berkaitan dengan itu, maka metode Ijtihad yang baku yang telah berkembang di kalangan ahli ushul perlu diketahui yaitu:

---

[111] Ijtihad dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu Pertama, melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*Qawa'id lugawiyyah*), dengan meneliti maksud *lafazh* yang terkandung dalam teks, seperti *lafazh* `am, khas, *muthlaq*, *muqayyad*, *manthuq*, *mafhum*, *mujmal*, mubayyan, *Mushtarak*, amar, nahyu. Kedua, kaidah maknawiyyah atau dikenal dengan *Qawa'id shariyyah*, yaitu kaidah yang diinduksi dari nas. Jika metode Ijtihad melalui kaidah-kaidah kebahasaan ditujukan memahi teks Al-Qur'an dan Sunnah dari aspek kebahasaan, maka metode Ijtihad melalui kaidah *shar'i*yyah berusaha menggali hukum Islam dari aspek makna yang terkandung dalam nas. guna menemukan *magasid al-shariyyah*. Lihat Ali Hasaballah, *Ushul al-Tashri` al-Islami*, 200-208.

[112] Lihat al-Tayyib Khudhari al-Sayyid, *al-Ijtihad fi ma la nasha fih* (Riyad: Maktabah al-aramain, 1983), 99-101. Lihat juga Abdul Hamid Abu Makarim, *al-Ad'illat al-Mukhtalaf Fiha wa Asaruha fial-fiqh al-Islami* (Kairo: Dar Majid Littaba`ah, ttp). 11-219.

[113] Lihat Abdul Wahhab Khallaf. Ijtihad *bi Ra'yi*, 6.

Qiyas

Qiyas adalah menyamakan hukum dari suatu kasus yang tidak ada dasar hukumnya dalam *nash* dengan suatu kasus yang disebut hukumnya di dalam *nash* karena adanya persamaan *‹illat* hukum.[114] Metode *qiyas* (analog) digunakan untuk mengidentifikasi dan mencari kesamaan ciri pokok kasus yang *manshush* dan *ghair al-manshush*. Ciri pokok kasus yang dicari dalam metode ini adalah *‹illat*. Mencari *‹illat* disebut *ta›lil*, *ta›lil* dilakukan tidak harus ketika hendak melakukan *qiyas*, tetapi seringkali dilakukan untuk mengetahui esensi sesuatu semata, yang dalam soot tertentu dapat mendukung penggunaan *qiyas* bila diperlukan. *Ta›lil* merupakan usaha untuk mengetahui latar belakang terjadinya hukum sesuatu kasus. Barkaitan dengan «pembuat hukum» (Allah dan Rasul-Nya), ta›lil merupakan upaya mengetahui maksud Shari› menetapkan hukum sesuatu menjadi aturan. Perintah Allah dan larangan-Nya mempunyai sasaran yang hendak dicapai, yaitu secara umum mendatangkan kebaikan untuk manusia (*mashalih al-›ibad*).[115] *Ta›lil* ada kalanya untuk maksud *qiyas*, ada kalanya tidak dimaksudkan untuk *qiyas*. *‹illat* untuk *qiyas* disebut *‹illat qiyasi*, sedangkan yang tidak untuk kepentingan *qiyas*, tetapi untuk mengetahui maksud *shari›* semata atas terbentuknya suatu aturan hukum, disebut

[114] Pengertian *qiyas* ini sangat bervariasi dalam redaksinya, namun mempunyai substansi yang sama, yaitu adanya persamaan *'illat* hukum antara peristiswa yang ada nas dengan peristiwa yang tidak ada nasnya. Lihat al-Amidi. *al-Ihkam* Juz III, 183. Lihat juga Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 218. Abdul Wahhab Khallaf. *Ilmu Usu1 Fiqh*, 52. Wahbah al-Zuhayliy. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, 603.

[115] Lihat Shalabi, *Ta'lil al-ahhkam* (Kairo: Dar Nahdah al-Arabiyyah, 1981), 150-158. Kemaslahatan ummat manusia merupakan prinsip umum dari tujuan peraturan diundangkan, bukan merupakan 'illat. Sedangkan 'illat bersifat khusus, berkaitan langsung dengan kasus yang dirumuskan dalam peraturan.

‹illat shar›i.[116] Untuk melakukan *qiyas* diperlukan empat unsur yang dalam terminologi ushul fiqh disebut *arkan al-qiyas* (rukun-rukun *qiyas*) yaitu: (1) *al-ashl* (pokok) adalah masalah yang telah ada hukumnya dalam nas. *Al-ashl* disebut juga *maqis ‹alaih* (yang menjadi ukuran) atau disebut pula *mushabbah bih* (tempat menyerupakan) atau *mahmul ‹alaih* (tempat membanding). (2) *Far›u* (cabang) masalah yang belum ada ketetapan hukumnya dalam nash. *Far›u* disebut pula *maqis* (yang diukur) atau *mushabbah* (yang diserupakan) atau *mahmul* (yang dibanding), (3) *Hukm al-ashl* (hukum yang ada pada *al-ashl* berdasarkan nas atau *ijma›*). (4) *‹illat al-hukmi* (sifat yang ada pada *al-ashl* dan sifat itu yang dicari pada *far›u*). Sebagai contoh perlu dikemukakan, jika ingin mengetahui wajib zakat tanaman padi perlu dicari *qiyas*nya, karena zakat padi itu tidak disebutkan dalam *nash* maka dicari *al-ashl* dalam *nash* yang menjadi pangkal *qiyas*. Dalam hadits dikemukakan bahwa gandum adalah sebagai salah satu macam makanan pokok yang wajib dikeluarkan zakatnya. Di sini dapat diuraikan, gandum adalah *as-asl*, padi adalah *furu›* ketentuan wajib zakat gandum adalah *hukm al-*

[116] Abdul Halim Abdul Rahman al-Sa'di, *Mabahis al-'illat fi al-Qiyas 'Inda al-Ushuliyyin* (Bairut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1986), 169-180. 'illat *shar'i* sebagai contoh dapat dikemukakan sebagai berikut; Pada masa Rasulullah dan Khalifah Abu Bakar al-Siddiq, beliau berdua membagikan tanah-tanah rampasan perang (harta *fai*) kepada para tentara yang ikut berperang, berdasarkan surat al-HAsher (59) ayat 7. Dalam ayat tersebut dikemukakan agar kekayaan itu tidak dimonopoli segelintir orang. Menangkap maksud shara' ini, Khalifah Umar bin Khaththab tidak melaksanakan Pembagian tanah pertanian di Irak. Karena jika pembagian tanah itu di laksanakan, menurut Umar bin Khaththab akan menimbulkan pula monopoli baru untuk sekelompok orang. Oleh karena itu Umar bin Khaththab mengambil tanah itu untuk milik negara, dan hasilnya dibagikan kepada mereka yang berhak walaupun banyak sahabat yang menentang kebijakan Umar bin Khaththab ini.

ashl dan makanan pokok bagi padi adalah `*›illat a1-hukmi al-ashl*. Kesimpulannya bahan makanan pokok padi wajib dikeluarkan zakatnya jika telah memenuhi nisabnya.

Dalam surat al-Jum›ah (62) ayat 9 Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sholat Jum›at, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.[117]

Aktivitas sewa menyewa, pergadaian atau bentuk muamalah lainnya disamakan dengan jual beli karena adanya persamaan ‹illat hukum, yaitu kesibukan yang menyita waktu saat ada panggilan sholat Jum›ah. Oleh karena itu saat panggilan sholat Jum›ah diperdengarkan, maka segala bentuk muamalah apapun jenisnya harus ditinggalkan.[118] Kecuali wanita bisa menunaikan sholat zhuhur, tidak harus melakukan sholat jum›ah. Demikian pula menyamakan larangan meminum bir (minuman keras) yang tercantum dalam Al-Qur'an surat al-Ma›idah (5) ayat 90:

Artinya : "Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan".[119]

---

[117] Depag RI , *Al-Qur'an* ...., 442.
[118] Lihat Abu Zahrah, *'Ilm Ushul Fiqh*, 53.
[119] Depag RI , *Al-Qur'an* ...., 97.

Dengan larangan minum khamer, karena adanya ‹illat hukum yang terdapat pada khamer yaitu yang mengakibatkan seseorang mabuk dan kehilangan akal fikiran. Dengan demikian *qiyas* merupakan hasil logis yang tidak memerlukan banyak dalil *nash*, karena *qiyas* merupakan keharusan logis dari pemahaman *nash* itu sendiri.

Istihhsān

Dapat dikemukakan bahwa *istihhsān* itu adalah beralihnya ketentuan hukum mengenai suatu masalah yang ditetapkan oleh shara› kepada hukum lain, karena adanya dalil shara› yang menghendaki.[120] Atau beralih pandangan dari *qiyas jali* kepada *qiyas khafi*, dikarenakan adanya dalil yang lebih kuat yang menghendaki tentang itu.[121] Atau mengambil kemaslahatan yang bersifat juz›i dari kaidah yang bersifat umum (الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي).[122] Para ahli ushul yang menggunakan *istihhsān* adalah mereka yang dari kalangan madhhab Hanafi dan madhhab Maliki. Sebagai contoh, menurut kalangan madhhab Hanafi, bila seorang mewakafkan sebidang tanah pertanian, maka termasuk yang diwakafkannya itu hak pengairannya juga.[123] Dengan demikian, *istihhsān* dilakukan untuk memenuhi tujuan shari›ah. Abu Hanifah dan Malik Ibn Anas adalah kedua tokoh madhhab yang menetapkan hukum berdasarkan *Istihhsān*. Namun demikian, Abu Hanifah tidak pernah menjelaskan pengertian dan rumusan mengenai *istihhsān* ini

[120] Abdul Wahhab Khallaf. *Masadir al-Tashri' al-Islami fi ma la nasha fihi* (Kuwait: Dar al-Qalam, ttp), 71.

[121] A1-Sarakhsi, *Ushul al Sarakhsi*, Juz II (Bairut: Dar al-Kutub, 1993), 200.

[122] Al-Syatibi. *al-Muwafagat*, Juz IV, 206.

[123] Lihat Departemen Agama RI, *Ashul Fiqh I* (Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1986), 144.

secara jelas, oleh karenanya ia sempat dikritik secara tajam, bahwa ia menetapkan hukum berdasarkan keinginannya saja. Karena arti yang ditunjukkan oleh pengertian *istihhsān*, yang sempat dipahami oleh para pengritiknya adalah asal sudah dipandang baik dan layak, maka bisa menjadi dasar penetapan hukum.

Menurut Husen Hamid Hasan (w. 340 H), bahwa banyak *fuqaha'* yang tidak mengetahui hakekat *istihhsān* yang dipraktekkan oleh Abu Hanifah, sehingga menjadi pemicu dan sumber kritikan terhadapnya. Bahkan sampai mereka mencelanya sebagai orang yang tidak mengerti fiqih dan meragukan kewaraannya.[124] Setelah timbul kritikan yang tajam tersebut, maka para pengikut Abu Hanifah memberikan penjelasan tentang pengertian dan rumusan *istihhsān* yang sebenarnya menurut Abu Hanifah. Di antara yang memberikan penjelasannya sebagaimana yang dikutip oleh Husen Hamid Hasan (w. 340 H) adalah al-Karkhi. Menurut al-Karkhi yang dimaksud *istihhsān* adalah berpalingnya seorang *mujtahid* dari suatu hukum pada suatu masalah kepada hukum yang lain, karena ada suatu pertimbangan yang lebih utama yang menghendaki berpalingnya itu.[125] Menurut Abu Zahrah, definisi *istihhsān* yang dikemukakan al-Karkhi tersebut merupakan definisi yang paling jelas dan gamblang yang menggambarkan hakekat *istihhsān* dari kalangan Hanafiah.[126] Dengan demikian, *istihhsān* menurut ulama Hanafiah adalah berpalingnya seorang *mujtahid* dari suatu hukum pada suatu masalah kepada hukum yang lain

[124] Lihat Husain Hamid Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahhah fi al-Fiqh al-Islam* (Mesir Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971). 585.
[125] Ibid., 586.
[126] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 262.

karena ada segi tinjauan yang lebih kuat yang menghendaki berpalingnya itu. Di kalangan Hanafiah ada empat macam *istihhsān* yaitu *istihhsān* dengan *nash istihhsān* dengan *ijma›*, *istihhsān* dengan *ad-darurah* dan *istihhsān* dengan *qiyas khafi*.[127] Dengan demikian dapat dikemukakan bahwa, *istihhsān* menurut golongan Hanafiah berarti bersandar dengan *nash* dengan *ijma›* dengan *qiyas khafi* dan bersandar pula dengan *ad-darurah*.

Sedangkan *istihhsān* menurut Imam Malik adalah mengambil kemaslahatan yang bersifat juz›i dari kaidah yang bersifat umum.[128] Imam Malik mendasarkan teorinya dengan mengutamakan realisasi *maqashid as-shari›ah*.[129] Dengan mengutamakan tujuan dan sasaran untuk mewujudkan *mashlahhah* dan menolak kemudaratan. Dapat dikemukakan di sini, bahwa dalil umum melarang melihat aurat seseorang, baik aurat wanita maupun pria, akan tetapi jika larangan tersebut sampai dikenakan dalam melihat aurat seseorang dalam pengobatan misalnya, maka akan mengakibatkan hilangnya suatu *mashlahhah*. Larangan melihat aurat dalam masalah pengobatan akan menghilangkan kemaslahatan primer (*dharuriyyat*), karena dengan mengesampingkan pengobatan akan mendatangkan *mafsadah* (kerusakan). Dengan demikian *istihhsān* di kalangan Malikiyyah adalah merupakan pengecualian dari dalil umum, karena adanya *mashlahhah* yang menghendaki untuk itu.[130]

Sementara itu menurut as-Shafi›i, *istihhsān* adalah pen-

[127] Lihat al-Taftazani, *Sharh al-talwih 'Ala al-Taudih*, Juz II (Bairut: Dar al-Kutub, ttp), 82.

[128] Al-Syatibi. *al-Muwafagat*, Juz IV, 206.

[129] Ibid., 207.

[130] Lihat Husain Hamid Hasan, *Nadariyyah al-Mashlahhah fi al-fiqh al-Islam*, 246-247.

dapat yang tidak bersandar kepada keterangan Al-Qur'an dan *as-Sunnah* dan juga tidak bersandar kepada *ijma›*. Menurut as-Shafi›i, haram seseorang berpendapat dengan *istihhsān*, mana kala *istihhsān* itu bertentangan dengan Al-Qur'an dan *as-Sunnah*.[131] Dengan demikian *istihhsān* yang ditolak oleh as-Shafi›i adalah *istihhsān* sebagai cara *Istinbat* hukum dengan bersandar kepada hawa nafsu dan mencari kemudahan semata (*taladhudh*). Dalam usaha menolak *istihhsān* dengan kriteria tersebut as-Shafi›i mengemukakan berbagai dalil dalam Al-Qur'an.[132] Dapatlah diambil kesimpulan bahwa *istihhsān* menurut persepsi Hanafiah atau Malikiyah sama dengan persepsi as-Shafi›i yaitu harus bersumber pada *nash*. Dengan demikian, sebenarnya tidak ada perbedaan yang prinsip antara konsep Imam Hanafi, Imam Malik dan Imam Shafi›i tentang *istihhsān* ini.

Istishab

Melangsungkan berlakunya ketentuan hukum yang telah ada (hukum asal), sehingga terdapat ketentuan dalil yang merubahnya.[133] Sebagai contoh dapat dikemukakan sebagai berikut: Segala makanan dan minuman yang tidak ada ketentuan dari *nash* tentang haramnya, maka makanan tersebut halal dan boleh untuk dimakan, kecuali secara *qiyas*i hal itu dapat diharamkan seperti ganja. Atau seseorang yang telah berwudu› kemudian ia sangsi, apakah wudunya telah batal atau tidak, maka dalam posisi tersebut dilakukan *istishab*

---

[131] Lihat as-Shafi'i, *al-Risalah* (Mesir: Mustafa Babi al-Halabi, 1969), 503-505.

[132] Lihat as-Shafi'i, *al-Um*, Juz VII (Bairut: Dar al-Fikri, ttp), 314.

[133] Lihat Abdul Wahhab Khallaf. *'Ilm Ushul al-Fiqh*, 91. lihat juga Wahbah al-Zuhayliy. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz II, 859. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 297.

yaitu wudunya belum batal. Dengan demikian *istishab* hanya menjadi hujjah untuk melangsungkan hukum yang telah ada, dan bukan untuk menetapkan hukum baru yang belum ada. Contoh lain adalah mengenai kasus *al-zauj al-mafqud* yaitu seorang suami yang karena sesuatu hal (misalnya kecelakaan pesawat) yang belum pasti diketahui hidup dan matinya, menurut Abu Hanifah suami tersebut tetap dihukumi masih hidup sampai diketahui dengan jelas kematiannya. Sedangkan menurut Imam Malik dan Imam Shafi›i si suami tetap dihukumi masih dalam keadaan status hidup sampai diketahui secara jelas hidup dan matinya, atau sampai ada seseorang yang sebaya dengan si suami tersebut meninggal secara wajar. Sementara itu menurut Ahmad ibn Hanbal, si suami tetap dihukumi masih dalam keadaan hidup sampai rentang waktu 4 (empat) tahun dihitung sejak hilangnya si suami, kemudian setelah rentang waktu itu berlalu si suami dihukumi telah wafat.[134]

Istislah

Istislah atau al-*mashlahhah al-mursalah* adalah menetapkan hukum terhadap suatu persoalan yang tidak dikemukakan dalam *nash* maupun *ijma›*, karena pertimbangan *mashlahhah* dengan bersendikan menarik manfaat dan menghindari madarat.[135] Pada prinsipnya *mashlahhah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemadaratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan shara›. Al-Ghazali (W. 505 H) menegaskan bahwa suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan shara›, dan ada lima hal harus dijaga dalam kehidupan

[134] Abdul Hamid Abu al-Makarim, *al-Ad'illat al-Mukhtalaf*.... 42-43.

[135] Lihat 'Ali Hasaballah. *Ushul al-Tashri al-Islami*, 161. Abu Zahrah, *Ushul al-fiqh*, 277. Wahbah al-Zuhayliy. *Ushul al-Fiqh*, Juz II, 752. Abdul Wahhab Khallaf. *Masadir*, 85-86.

manusia yaitu, agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.[136] Al-Syatibi mengemukakan bahwa kemaslahatan itu tidak dibedakan antara kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat, menurutnya kemaslahatan dunia yang dicapai oleh seorang hamba harus bertujuan untuk meraih kemaslahatan akhirat.[137] Sebagai contoh adalah inisiatif dan usaha khalifah Abu Bakar dalam kodifikasi Al-Qur'an yang sebenarnya tidak diperintahkan oleh *nash* dan tidak pula ada larangan. Namun penulisan Al-Qur'an yang diprakarsai oleh Abu Bakar saat itu mengandung *mashlahhah*, karena sahabat yang hafal Al-Qur'an banyak yang gugur (syahid) dalam perang Yamamah, sehingga dikhawatirkan Al-Qur'an akan terlupakan kelak kemudian. Contoh lain adalah diharuskannya mencatatkan perkawinan di instansi yang berwenang dengan tujuan untuk memperoleh kepas-tian hukum bagi pihak-pihak yang telah melakukan akad perkawinan, dengan demikian negara dapat melindungi hak masing-masing suami isteri dan keturunannya. Dengan menggunakan pendekatan teori *mashlahhah*, terhadap perkawinan yang tanpa dicatat, maka tidak sah secara hukum yang berlaku. Karena tanpa adanya bukti otentik yang sah mengenai suatu perkawinan, maka hak si suami atau isteri dan keturunannya tidak terlindungi oleh hukum.

Manakala ada *mashlahhah* dalam masyarakat yang tidak menimbulkan mafsadah serta tidak ada dalil *nash*h yang memerintah atau melarang pelaksanaan masalah tersebut, maka masyarakat dapat melakukan antisipasi dengan menetapkan hukum yang didasarkan pada kemaslahatan umum. Disebut demikian karena penetapannya berdasar-

[136] Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustashfa*, 251. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 278.

[137] Lihat al-Syatibi. *al-Muwafaqat*, Juz II, 37-38, 55.

kan manfaat dan terlepas dari keterikatan dengan nas baik yang memerintahkan atau yang melarangnya. Untuk mendapatkan dan menetapkan suatu persoalan itu memenuhi kriteria *mashlahhah* atau tidak, diperlukan pengkajian yang mendalam dari segala seginya serta dilakukan peninjauan mendalam dari segala seginya serta dilakukan peninjauan dan perbandingan yang mendalam pula atas manfaat dan madaratnya, karena kemaslahatan manusia itu tidak selamanya didasarkan kepada kehendak shara›, tapi sering juga didasarkan oleh kehendak nafsu.

Abdul Wahhab Khallaf berpendapat suatu *mashlahhah* hendaknya tidak bertentangan dengan has dan ijma`, suatu *mashlahhah* hendaknya tidak hanya untuk kepentingan individu, tapi *mashlahhah* itu bersifat umum (universal). Suatu *mashlahhah* itu tidak berdasarkan perkiraan semata, tapi benar-benar murni haqiqi adanya, setelah dengan usaha sungguh-sungguh melakukan pembahasan yang mendalam.[138] Pada saat ini banyak digunakan metoda *istislah* ini, yaitu terhadap problema hukum yang timbul kemudian karena tidak ada kejelasan dalam nas diktum larangan atau membolehkannya.

Sadd ad-dhari'ah

Sadd ad-dhari'ah adalah menutup jalan kearah tujuan yang dapat mendatangkan kerusakan atau menjurus kearah sesuatu yang dilarang.[139] Sebagai contoh seseorang dilarang menjual senjata kepada pihak lain yang diyakini bahwa senjata yang dibelinya itu untuk mencelakai orang lain,

---

[138] Abdul Wahhab Khallaf. *'Ilm Ushul al-Fiqh*, 86-87.

[139] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 287. 'Ali Hasaballah, *Ushul al-Tashri` al-Islami*, 319. Wahbah al-Zuhayliy. *Ushul al-Fiqh al-lslami*; Juz II, 873.

sedangkan mencelakai dan mencidrai orang adalah perbuatan yang dilarang oleh agama. Begitu pula seorang petani anggur dilarang menjual anggurnya kepada pemilik pabrik minuman keras dikhawatirkan bahwa anggur yang dijualnya itu akan menjadi bahan baku pembuatan minuman keras, sedangkan minuman keras sangat membahayakan akal manusia.

Secara etimologi *ad-dhari'ah* berarti jalan kearah tujuan, oleh karena itu Ibn Qayyim al-Jauziyyah berpendapat bahwa pengertian *ad-dhari'ah* tidak saja diartikan kepada sesuatu yang dilarang, tapi mempunyai pemahaman juga kepada sesuatu yang dianjurkan. Dengan demikian menurut Ibn al-Qayyim pengertian *ad-dhari'ah* mempunyai dua konotasi, yaitu yang dilarang dinamakan *sadd ad-dhari'ah*, sedangkan yang dianjurkan untuk dilaksanakan dinamakan *fath ad-dhari'ah*.[140] Contoh, untuk menunaikan ibadah haji diperlukan sarana transportasi baik dengan kapal laut atau pesawat terbang maupun jenis kendaraan lainya, sehingga ibadah haji dapat ditunaikan secara baik dan lancar. Oleh karena itu pengadaan transportasinya merupakan *fath ad-dhari'ah* yang sangat dianjurkan. Sedangkan *sadd ad-dhari'ah* adalah seperti dilarangnya lelaki muslim mengawini wanita kitabiyah, karena dikhawatirkan silelaki muslim dan anak keturunannya beralih agama ke agama siisteri. Seperti fatwa MUI yang memberikan fatwanya; bahwa tidak mengizinkan pria muslim menikahi wanita bukan Islam.[141] Fatwa ini tidak masuk dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam).

Al-'urf

[140] Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah. *'I'lam al-Muwaqqih*, Juz III, 147.
[141] Lihat Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 99.

Al-'urf adalah perkataan atau perbuatan yang dikenal di kalangan masyarakat dan menjadi adat kebiasaan di antara mereka.[142] Para ulama ushul mengklasifikasi ‹urf terbagi menjadi dua yaitu *al-›urf al-shahhih* dan *al-›urf al-fasid*, adapun *al-›urf al-shahhih* adalah adat istiadat yang telah diterima dan berlaku di kalangan masyarakat luas, tidak bertentangan dengan *shara›*, dan dibenarkan pula oleh pertimbangan akal sehat, serta membawa kebaikan dan menghindarkan kerusakan. Sedangkan *al-›urf al-fasid* adalah adat istiadat yang telah berlaku di kalangan masyarakat, namun tidak dapat diterima oleh pertimbangan akal sehat dan bertentangan dengan *shara›*.[143] Menurut al-Syatibi adat istiadat dapat dibenarkan manakala mengandung *mashlahhah*.[144] Dari kalangan Madhhab Maliki banyak menggunakan adat istiadat penduduk Madinah (*ahhwal ahli al-madinah*) dalam merumuskan suatu hukum, dengan demikian apa yang berlaku dan menjadi adat di masyarakat dapat diterima asal tidak bertentangan dengan nas. Yang harus dicermati adalah adakalanya suatu *‹urf* yang sepintas tampak tidak sejalan dengan *nash* namun bila dilakukan pengkajian mendalam ternyata dapat disesuaikan dengan ketentuan *nash*. Sebagaimana kebiasaan di masyarakat Jawa pada umumnya yang berlaku bahwa, hibah orang tua pada masa hidupnya kepada anaknya, si anak yang pernah menerima hibah tidak berhak menerima warisan dari peninggalan orang tuanya. Kebiasaan tersebut tidak sejalan dengan hukum Islam yang memisahkan hibah dan kewarisan. Namun jika dicermati,

[142] Wahbah al-Zuhayliy. *Ushul al-Fiqh al-Islami* Juz Il, 82. Abdul Wahhab Khallaf. *'Ilm Ushul al-Fiqh*, 89.
[143] Ibid.,
[144] A1-Syatibi. *al-Muwafaqat*, Juz II, 305-306.

Rasulullah sendiri memerintahkan untuk memberikan hibah kepada anak secara adil, jika yang satu diberi hibah, maka yang lain seharusnya juga menerima hibah dari orang tuanya.

Berkaitan dengan adat tersebut dapat diambil dua alternatif yaitu; pertama, tetap melestarikan kebiasaan hibah orang tua kepada anaknya, dan kepada anak yang belum menerima hibah diberikan hibah dari harta peninggalan. Kedua, pemberian hibah orang tua kepada anaknya diperhitungkan sebagai warisan yang dilaksanakan pada masa hidup orang tua. Dengan catatan, jika hibah yang diterima itu kurang dari pembagian warisan yang semestinya, maka dapat diberi tambahan. Jika ternyata lebih besar hibahnya, maka diminta mengembalikan kelebihan-nya. Kecuali, jika semua ahli waris lainnya sepakat merelakan. Dari berbagai ‹urf yang berlaku di masyarakat, kemudian ulama ushul fiqh merumuskan kaidah العادة محكمة[145] (adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum).

Sementara itu menurut Muhammad Ma›ruf al-Dawalibi ada tiga cara Ijtihad dalam penerapannya yaitu: 1) al-*Ijtihad* al-Bayani. 2) al-*Ijtihad* al-*Qiyas*i. 3) al-*Ijtihad* al-istisahi.[146] «*Ijtihad bayani*» adalah usaha mencari penjelasan atau interpretasi hakekat yang dimaksud, baik dari yang tersurat maupun yang tersirat dalam suatu *nash*. Sedangkan «*Ijtihad qiyasi*» adalah usaha mencari persamaan hukum atau menemukan *‹illat* dalam suatu masalah yang dicari hukumnya. Adapun «*Ijtihad Istislahi*» adalah mencari hukum yang didasarkan pada kemaslahatan yang akan dicapai

[145] Jalal al-Din Abdul Rahman al-Suyuthi, *al-Ashbah wa al-Nazha'ir* (Bairut: Dar al-Fikri, 1996), 119.

[146] Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, *al-Madkhal 'ala 'Ilm 'Ushul al-Fiqh* (Bairut: Matabi` Dar al-'Ilm al-Malayin, 1965), 409.

oleh hukum tersebut. Karena *mashlahhah* itu belum ada ketentuan hukumnya baik dalam Al-Qur'an atau *as-Sunnah*. Dalam pengembangannya penerapan Ijtihad Bayani ini, tidak hanya terbatas mencari penjelasan tentang kandungan hukum yang tersirat maupun tersurat dalam *nash* tapi juga mencari penjelasan terhadap *ta›arudh al-ad›illat* (dalil-dalil yang bertentangan), atau juga mencari penjelasan terhadap *ta›arudh al-›ara›* (pendapat yang saling bertentangan) dengan melakukan tarjihh, dan melakukan usaha *al-jam›u wa al-taufiq*.[147]

Dalam pada itu al-Zarkashi menukil pendapat al-Mawardi, bahwa ada delapan cara dalam melakukan Ijtihad yaitu; Pertama usaha mencari kesimpulan hukum dengan memamahi pengertian suatu *nash* dengan mencari *‹illat*nya. Kedua, usaha mencari suatu konklusi hukum dari suatu teks yang memberikan arti ganda. Seperti hak seorang hamba, ia dapat hak memiliki karena serupa dengan orang merdeka sebagai seorang mukallaf. Tapi seorang hamba juga bisa diserupakan dengan hayawan, karena ia dimiliki oleh tuannya. Cara Ijtihad dengan tipe pertama atau kedua itu menggunakan pendekatan *qiyas*, dikatagorikan sebagai Ijtihad *Qiyas*i. Ketiga, mengambil konklusi hukum dari keumuman nas. Seperti dikemukakan dalam surat al-Baqarah ayat 237:

أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ

(atau dimaafkan orang yang memegang ikatan nikah)[148]

[147] Lihat Asjmuni Abdurrachman. *Menelusuri Manhaj Ijtihad Bayani* (Yogyakarta: Fakultas Shari'ah LAIN Sunan kalijaga, 1988), 9. lebih jauh lihat 11-33.

[148] Depag RI , *Al-Qur'an* ...., 30.

Yang memegang ikatan nikah ini bisa ayah bisa juga si suami. Keempat mengambil konklusi hukum dari *mujmal*nya *nash* seperti dikemukakan dalam surat al-Baqarah ayat 236:

Artinya : "(dan hendaklah kamu berikan suatu mut›ah (pemberian) kepada mereka. Orang mampu menurut kemampuannya dan orang miskin menurut kemampuannya (pula)". [149]

Dalam kasus tersebut boleh melakukan Ijtihad mengenai mut›ah (suatu pemberian) kepada isteri, sesuai dengan keadaan suami isteri. Kelima, melakukan konklusi hukum terhadap diktum suatu *nash*, berkaitan dengan keadaan mukallaf. Seperti dalam surat al-Baqarah ayat 196:

Artinya : "(maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh. hari (lagi) apabila kamu telah pulang)".[150]

Dalam kasus tersebut, bagi yang haji tamattu› dan ia tidak mendapatkan binatang korban atau ia tidak mampu membelinya, maka wajib baginya puasa tiga hari. Tiga hari itu, bisa dilakukan sebelum hari Arafah atau sesudahnya. Sedangkan puasa tujuh hari, bisa ia lakukan sewaktu di tengah jalan saat pulang atau setelah sampai di kampung halamannya. Keenam, mengambil konklusi hukum dari dalil *nash*, seperti dikemukakan dalam surat al-Talaq ayat 7:

Artinya : "(Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya)."[151]

Ayat tersebut dapat dipahami bahwa memberi suatu nafkah itu bisa di*Ijtihad*i, yaitu disesuaikan dengan kemampuan seorang suami. Ketujuh, mencari konklusi hukum dari suatu tanda-tanda yang dikemukakan dalam nas.

---

[149] Depag RI , *Al-Qur'an* ...., 30.
[150] Depag RI , *Al-Qur'an* ...., 23.
[151] Depag RI , *Al-Qur'an* ...., 46.

Seperti yang dikemukakan dalam surat al-Nahl ayat 16 :

Artinya : "(dan Dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapatkan petunjuk).[152]

Dalam kaitan ayat tersebut, bahwa untuk mengetahui arah kiblat bisa dilakukan dengan mengetahui arah bintang-bintang atau arah perjalanan matahari. Tipe ke tiga sampai dengan tipe ke tujuh dalam cara ber*Ijtihad* yang telah dikemukakan terdahulu itu., dikatagorikan sebagai Ijtihad Bayani, karena berusah mencari penjelasan dan melakukan interpretasi apa yang ada dalam kandungan suatu *nash*. Kedelapan, Melakukan konklusi hukum terhadap suatu kasus yang tidak terdapat dalam nas. Tipe kedelapan ini dikatagorikan sebagai Ijtihad *Istishlahi*.

2. Sejarah Perkembangan Ijtihad

Pembahasan mengenai sejarah perkembangan Ijtihad dimaksudkan untuk melihat beberapa contoh Ijtihad yang telah pernah terjadi untuk lebih memperjelas bagaimana peranan Ijtihad itu sebagai sarana pembaharuan hukum Islam, di samping itu juga dimaksudkan untuk memberikan gambaran bagaimana pelaksanaan Ijtihad yang pernah terjadi di masa-masa yang lalu, agar dapat dijadikan tolok ukur dan perbandingan sekaligus menjadi refrensi yang berguna dalam rangka pelaksanaan dan pengembangan Ijtihad di masa sekarang dan di masa-masa yang akan datang.

Secara historis, Ijtihad pada dasarnya telah tumbuh sejak masaawal Islam, yakni pada zaman Nabi Muhammad saw., dan kemudian berkembang pada masa-masa sahabat dan tabi'in serta masa-masa generasi selanjutnya hingga kini dan

[152] Depag RI , *Al-Qur'an ....*, 214.

mendatang dengan pasang surut dan karakteristiknya masing-masing.[153] Bahwa itu telah ada sejak zaman Rasul saw., antara lain dapat dilacak dari riwayat berikut:

Sewaktu Rasul Saw. hendak mengutus Mu'adh ibn Jabal ra untuk menjadi qadi (hakim) di daerah Yaman, beliau sempat berdialog dengan Mu'adh.

كَيْفَ تَقْضِى إِذَا عُرِّضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ قَالَ : أَقْضِى بِكِتَابِ اللهِ. قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى كِتَابِ اللهِ ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ وَلاَ فِى كِتَابِ اللهِ ؟ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِى وَلاَ آلُو. قَالَ مُعَذُ : فَضَرَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ : اَلْحَمْدُ للهِ الَّذِى وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللهِ

"Bagaimana (cara kamu menyelesaikan perkara jika kepadamu diajukan suatu perkara?" Mu'adh menjawab, "Akan aku putuskan menurut ketentuan hukum yang ada dalam Al-Qur'an ". "Kalau tidak kamu dapatkan dalam Kitab Allah?" Tanya Nabi selanjutnya. "Akan aku putuskan menurut hukum yang ada dalam Sunah Rasul, " jawab Mu'adh lebih jauh. "Kalau tidak (juga) kamu jumpai dalam Sunah Rasul dan tidak pula dalam Kitab Allah?" Nabi mengakhiri pertanyaannya. Mu'adh menjawab, "Aku akan ber*Ijtihad* dengan seksama, "Kemudian Rasul pun mengakhiri dialognya sambil menepuk-nepuk dada Mu'adh seraya beliau bersabda, "Segala puji hanya teruntuk Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan RasulNya jalan yang diridai Rasul

[153] Muhammad Amin. Ijtihad *Ibn Taimiyah dalam Bidang Fikih Islam* (Jakarta: INIS, 1991), 45-46.

Allah." [154]

Suatu ketika sekelompok sahabat Nabi Muhammad saw. bepergian dan di antara mereka terdapat 'Umar ibn al-Khaththab dan Mu'adh ibn Jabal ra. Di tengah perjalanan datang waktu sholat subuh, sementara mereka tidak mendapatkan air padahal mereka dalam keadaan berhadas besar (junub) yang menyebabkan mereka harus mandi. Mu'adh menganalogikan bersuci dengan debu sama hukumnya dengan bersuci dengan air, dan atas dasar *qiyas* itulah ia mengguling-gulingkan seluruh tubuhnya di atas tanah (padang pasir) untuk bertayamum dan mengerjakan sholat subuh pada waktunya. Berbeda dengan Ijtihad Mu'adh, Umar tetap mencari air dan untuk itu beliau terpaksa mengakhirkan (menunda) sholat subuhnya. Sepulang dari perjalanan, mereka menanyakan persoalan tersebut kepada Rasulullah saw. dan ternyata keduanya tidak dibenarkan. Kemudian Nabi saw. menjelaskan bahwa *qiyas* yang *fasid* karena bertentangan dengan ayat di bawah ini, [155] yang artinya:

"...dan jika kamu dalam keadaan sakit, di tengah perjalanan, keluar dari tempat buang air atau habis menyentuh wanita (bersenggama), kemudian kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah (debu) yang baik (suci), kemudian usaplah muka dan kedua tanganmu" (QS Al-Maidah (5):6).[156]

Apabila hadits-hadits di atas dan hadits-hadits lain yang senada dipertautkan satu dengan yang lain, maka teranglah

[154] Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1952), II: 268.
[155] Ibn al- Qayyim al-Jauiziyah, *A'lam*, I: 204.
[156] Depag RI , *Al-Qur'an* ...., 86.

bahwa rekayasa Ijtihad pada zaman Nabi Muhammad saw. sendiri timbul bukan semata-mata atas dorongan dan rangsangan dari Nabi sendiri seperti tersurat dan tersirat dalam hadits pertama dan kedua, melainkan juga lahir atas inisiatif sebagian sahabat sendiri seperti tercermin dalam riwayat-riwayat ketiga, keempat, dan kelima.[157]

Beberapa riwayat di atas juga sekaligus mengisyaratkan betapa Nabi Muhammad saw. melatih, mendidik, dan membimbing sebagian sahabatnya ber*Ijtihad* seperti terpancar dalam hadits dan riwayat terakhir. Kecuali itu, Rasulullah saw. juga mengakui dan membenarkan Ijtihad sebagian sahabatnya yang memang dianggap tepat atau benar (perhatikan riwayat ketiga) dan menyalahkan serta menolak hasil Ijtihad sahabatnya yang dinilai salah (lihat riwayat kelima) baik karena metode yang dipakai tidak benar maupun disebabkan Ijtihad yang dilakukan mereka tidak pada tempataya (bukan dalam lapangan Ijtihad) seperti tercermin dalam riwayat kelima.[158]

Pemahaman lain yang juga dapat dipetik dari sederetan riwayat di atas adalah bahwa pelaku Ijtihad (*mujtahid*) harus orang-orang yang memang memiliki kecakapan ilmiah dan integritas pribadi muslim yang memadai seperti terpancar dalam diri para sahabat yang melakukan Ijtihad. Di samping itu, Ijtihad hanya dapat dilakukan dalam masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak secara tegas dan langsung dijumpai dalam Al-Qur'an dan Sunah. Dialog singkat Rasulullah saw. dengan Mu'adh ibn Jabal ra secara tegas menempatkan kedudukan Ijtihad dengan segala bentuknya

[157] Muhammad Amin, Ijtihad, 48.
[158] Ibid.,

dibelakang Al-Qur'an dan hadits.[159]

Sementara itu patut diingat bahwa Ijtihad pada zaman Nabi saw. belum dapat dianggap sebagai alat penggali hukum, mengingat Ijtihad yang dilakukan para sahabat masih dalam taraf memilih alternatif, sementara penentuan akhir dalam masalah-masalah hukum pada waktu itu pada hakikatnya masih tetap berada di tangan Rasulullah saw. Itulah antara lain sebabnya mengapa hasil Ijtihad para sahabat yang dibenarkan Nabi saw. sendiri tidak dinamai hasil Ijtihad mereka, akan tetapi disebut sebagai Sunah Rasulullah saw. dalam hal ini *Sunnah taqririyah*. Namun, terlepas dari itu semua, yang jelas Ijtihad sebagian sahabat pada masa Nabi itu dilakukan justru ketika mereka menghadapi persoalan yang kepastian hukumnya belum mereka peroleh dari Rasulullah, baik itu melalui Al-Qur'an maupun hadits.[160]

Dengan dipelopori sahabat-sahabat besar, terutama *al-khulafa' ar-rashidun* (Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali ra) dan para sahabat terkemuka lainnya, seperti Zaid ibn Sabit dan Abd Allah ibn Mas'ud ra, *gairah Ijtihadiah* semakin berkembang karena sudah mulai terasa keperluannya. Pada masa sahabat, Ijtihad sudah benar-benar berfungsi sebagai alat penggali hukum dan bahkan dipandang sebagai suatu kebutuhan yang harus dilakukan guna menyelesaikan berbagai kasus yang ketentuan hukumnya tidak secara tegas dan jelas mereka jumpai dalam Al-Qur'an dan Sunah.[161]

Para sahabat melakukan Ijtihad dan mempergunakan *qiyas*. Mereka mengadakan Ijtihad di berbagai tempat dan menganalogikan sebagian hukum terhadap sebagian yang lain serta membanding-bandingkan penalarannya

[159] Ibid., 48 - 49.
[160] Ibid, 49.
[161] Ibid.

dengan penalaran orang lain. Suatu hal yang kiranya layak dikemukakan dalam membicarakan perkembangan Ijtihad padA kurun waktu sahabat adalah tentang khilafiyah pendapat dalam masalah fiqh Islam yang gejala-gejalanya telah ada sejak zaman Rasulullah saw. sendiri dan bahkan memang diberi tempat dan arahan yang wajar seperti tersimpulkan dalam ungkapannya, (*perbedaan pendapat di kalangan umatku seharusnya menjadi rahmat*) jika ungkapan ini benar-benar hadits Rasulullah saw.[162]

Perbedaan hasil Ijtihad mereka itu terjadi antara lain karena perbedaan metode Ijtihad yang mereka pergunakan di samping latar belakang keilmuan dan orientasi penalaran yang berlainan. Umar ibn al-Khaththab, umpamanya lebih condong kepada maslahah di samping juga mempergunakan *qiyas*. Sedangkan Ali ibn Abi Talib dan Abd Allah ibn Mas'ud keduanya lebih banyak mempergunakan *qiyas* walaupun kadang-kadang sering juga memakai *maslahah 'Ammah*.[163]

Khilafiyah para sahabat dalam masalah ftqh ini ternyata kelak memberikan sumbangan intelektual yang amat berharga bagi dunia Ijtihad sepeninggal mereka. Lebih dari itu juga memberikan kelapangan dan cakrawala berpikir yang lebih luas lagi bagi umat Islam yang datang kemudian. Dalam kaitannya dengan masalah tersebut, khilafiyah pendapat para sahabat, Umar ibn Abdul Aziz, khalifah zaman Dinasti Bani Umayyah yang sering disebut sebagai *khalifah ar-Rashidin* kelima pasca Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali, pernah menyatakan, "Aku malah tidak senang seandainya para sahabat Rasulullah saw. tidak berbeda pendapat, karena apabila pendapat mereka hanya satu, niscaya umat manusia

[162] Ibn al-Qayyim al- Jauziyah, *A'lam*, I: 202.
[163] Muhammad Amin, Ijtihad, 49.

(menjadi) sempit, padahal mereka itu para pemimpin yang dijadikan panutan oleh umat. Kalau ada seseorang mengambil salah satu dari beberapa pendapat sahabat yang ada, maka itu adalah Sunah."[164]

Seirama dengan Umar ibn Abdul Aziz, Abu Hanifah memandang betapa penting pengetahuan seseorang tentang masalah khilafiyah, dan bahkan lebih dari itu ia menilai orang yang memiliki ilmu ini sebagai lebih baik daripada orang yang tidak memilikinya. Ia berkata,

> "Orang yang lebih pandai ialah orang yang lebih tahu tentang perbedaan pendapat para fuqaha'. Karena, sesungguhnya mengetahui berbagai pendapat ulama mengenai masalah-masalah yang mereka pertentangkan itu akan membuahkan kebenaran bagi orang yang mampu melakukan analisa dan penelitian terhadap berbagai dalil berikut metode yang mereka pakai. Dengan demikian, ia akan mengetahui dalil yang lemah dan yang kuat..." [165]

Tradisi Ijtihad para sahabat di atas, termasuk khilafiyah pendapat mereka, dijadikan suri tauladan oleh generasi-generasi penerusnya yang tersebar di berbagai daerah Islam waktu itu. [166]

Di Madinah tampil, antara lain, *umm al-mu'minin*, Aisyah assiddiqah (w. 57 H.), Abd Allah ibn Umar (w. 73 H.), Said ibn al-Musayyab (w. 94 H.), Urwah ibn az-Zubair (w. 94 H.), Ali ibn al Husain ibn Ali ibn Abi Talib (w. 94 H.),

---

[164] Muhammad Abu Zahrah, *Muhadarah fi at-Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah* (Kairo: Matbaah al-Madani, t.t.), 17 - 18.

[165] Ibid., 29.

[166] Ibid., 63 dan 114.

Nafi' Maula Abd Allah ibn Umar (w. 117 H.), dan Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Ali ibn al-Husain (w. 114 H.).[167]

Di Mekah muncul Abd Allah ibn Abbas (w. 68 H.), Mujahid ibn Jabr (w. 103 H.), 'Ikrimah Maula Ibn Abbas (w. 107 H.), Ata ibn Abi Rabah (w. 114 H.), dan Abu az-Zubair Muhammad ibn Muslim (w. 114 H.).[168]

Selain yang baru saja disebutkan, lahir pula para faqih dan *mujtahid* kenamaan yang lain (apapun sebutan bagi mereka masa itu) seperti: Alqamah ibn Qais an-Nakha'i (w. 62 H.), Ibrahim ibn Yazid an-Nakha'i (w. 95 H.), Masruq ibn al-Ajda' al-Hamdani (w. 63 H.), Ubaidah ibn Amr as-Salmani (w. 92 H.), di Irak dan Abd ar-Rahman ibn Ganim al-Ash'ari (w. 78 H.), Qubaisah ibn Zuaib (w. 86 H.), Makhol ibn Abi Muslim (w. 113 H.), dan Umar ibn Abdul Aziz (w. 101 H.) di Siria.[169]

Sementara itu perkembangan Ijtihad dan fiqh Islam mengalami kemajuan yang amat pesat dari waktu ke waktu. Pemilihan perkembangan Ijtihad dan fiqh Islam atas beberapa fase, seperti dikenal dalam sejarah, jelas menandakan hal itu. Pada masa Nabi saw. dan masa sahabat (dari awal-awal sampai akhir/akhir abad pertama Hijriah) biasa disebut "fase permulaan dan persiapan fiqh Islam", sedangkan pada masa tabi'in dan dua atau tiga kurun generasi berikutnya lazim dinamai "fase pembinaan dan pembukuan fiqh Islam" yang berlangsung sekitar 250 tahun, yakni sejak masa-masa akhir abad pertama Hijriah sampai paro pertama abad keempat

[167] Muhammad Amin, Ijtihad, 51.
[168] Ibid.,
[169] Ibid.,

Hijriah.[170]

Pada fase kedua inilah fiqh Islam mencapai puncak kejayaannya bersama dengan kemajuan dunia Islam di hampir semua bidang. Pada periode yang sering disebut dengan "periode Ijtihad dan keemasan fiqh Islam" itu pulalah lahir para *mujtahid* kenamaan yang disebut fase kemajuan Ijtihad dan kejayaan fiqh Islam.[171]

Selain empat serangkai imam madhhab, sejarah juga mencatat *mujtahid-mujtahid* terkenal lainnya dalam periode kedua ini, seperti Imam Zaid ibn Ali ibn at-Husain (80-122 H.), Imam Ja'far as- Saddiq (80-148 H.), Imam Abdar-Rahman ibn Muhammad al- Auza'i (88-157 H.), Imam Dawud ibn Ali ibn Khallaf az-*Zhahir*i (224-330 H.), dan lain-lain. Dua yang pertama adalah imam-imam *mujtahid* dalam madhhab Shi'ah, sedangkan tiga yang terakhir para imam dari mazahib al-ba'idah (madhhab-madhhab yang telah punah). Berbeda dengan madhhab-madhhab fiqh lainnya seperti *Zhahir*i, Auza'i, dan Tabari, fatwa-fatwanya hampir telah ditinggalkan para pengikutnya, sementara catatan sejarah juga hampir melupakannya Itulah sebabnya mengapa madhhab-madhhab tersebut dan madhhab-madhhab lain yang sejenis disebut "al-mazahib al-ba'idah", yang secara singkat berarti madhhab-madhhab yang para pengikut dan ajaran-ajarannya telah menjauh atau punah.[172]

Selama periode Ijtihad dan kemajuan fiqh Islam, sportivitas para *mujtahid* umumnya begitu tinggi dan sikap kebanyakan para penganut madhhab dari masing-masing

[170] Muhammad al-Khudhari Bik, *Tarikh at-Tashri' al-Islami* (Mesir: Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1967), 124 - 138.
[171] Ibid., dan Muhammad Amin, Ijtihad, 51.
[172] Ibid.,

madhhab fiqh yang ada ketika itu juga relatif obyektif. Tanpa mengabaikan kelemahan-kelemahan yang ada, masing-masing *mujtahid* tetap mengakui kelebihan satu dengan yang lain dan menyadari kekurangan dirinya masing-masing. Namun sayangnya seperti pernah diingatkan pada uraian terdahulu, fase kemajuan Ijtihad dan kejayaan fiqh Islam ini hanya mampu bertahan selama kurang lebih dua setengah abad.[173]

Segera setelah periode yang membanggakan umat Islam ini, terutama para ahli fiqhnya, dunia Ijtihad mengalami kemunduran dan akibatnya fiqh Islam pun menjadi lamban, kalau kurang tepat disebut beku. Semangat Ijtihad para *mujtahid* lambat laun menjadi lesu dan kualitas serta kuantitas mereka semakin menurun seperti digambarkan dalam berbagai kitab sejarah fiqh Islam. [174]

Dalam memecahkan masalah-masalah Ijtihad, umumnya para *mujtahid* enggan meng*Istinbat*kan hukumnya langsung merujuk kepada Al-Qur'an dan hadits melalui beberapa metode Ijtihad yang seperti dicontohkan oleh para *mujtahid* yang mendahului mereka, akan tetapi lebih condong untuk mencari dan menerapkan produk-produk Ijtihadiah para *mujtahid* sebelumnya walaupun sebagian hasil Ijtihad mereka mungkin sudah kurang atau tidak sesuai dengan masalah-masalah yang dihadapi ketika itu. [175]

Lebih dari itu sikap toleransi bermadhhab semakin menipis di kalangan antar sesama pengikut madhhab-madhhab fiqh yang ada, bahkan acapkali timbul persaingan dan permusuhan sebagai akibat dari fanatisme madhhab yang

[173] Ibid.,
[174] Ibid.,
[175] Ibid.,

berlebihan. Tanpa ada tendensi hendak mendiskreditkan madhhab tertentu, sebagian *fuqaha'* dari madhhab Hanafi umpamanya, konon sempat menyatakan, *"Setiap ayat Qur'an dan atau matan hadits yang menyalahi pendapat madhhab kami (Hanafi), itu harus dita'wilkan atau dihapuskan (mansukhah)."* [176]

Pernyataan senada dan serupa dari sebagian ahli fiqh madhhabmadhhab yang lain, tidak terkecuali madhhab Maliki, Shafi'i, dan Hambali, hampir dapat dipastikan adanya. Hal ini seperti digambarkan dalam Firman Allah artinya:

"…..Tiap-tiap golongan membangga-banggakan apa (pendapat) yang ada pada sisi (golongan) mereka" QS Al-Mukminun: 53) [177]

Masa-masa kemunduran fiqh Islam yang berlangsung sejak pertengahan abad keempat sampai akhir abad ke-13 Hijriah ini (kurang lebih sembilan abad) biasa disebut sebagai "fase kemunduran fiqh Islam" yang Pada masa-masa titik terendahnya terkadang dijuluki sebagai "periode *taqlid* dan penutupan pintu Ijtihad." Disebut demikian, karena paham dan sikap mengikuti pendapat-pendapat para ulama *mujtahid* tempo dulu pada masa-masa ini dianggap sebagai tindakan yang lumrah atau bahkan dipandang tepat. Bahkan lebih dari itu konon diberitakan bahwa sebagian *fuqaha'* ada yang merasa tidak berkeberatan (merestui) pintu gerbang Ijtihad ditutup rapat. Menyerahkan Ijtihad kepada orang-orang yang bukan ahlinya, menurut pertimbangan mereka, tidak lebih baik dari pada tindakan menutup pintu Ijtihad.[178]

---

[176] Ibid.,
[177] Depag RI , *Al-Qur'an ....*, 276.
[178] Ibid., 53.

Untuk kepentingan tersebut, kata Fazlur Rahman, yang kebenarannya masih tetap memerlukan penelitian, persyaratan-persyaratan Ijtihad dibuat sedemikian rupa, sulit dan ketat, serta ditempatkan sedemikian tingginya hingga seolah-olah berada di luar jangkauan manusia betapapun pandai dan pintarnya. Kemampuan Ijtihad muthlak seseorang ketika itu sama sekali tidak diakui, karena yang diperbolehkan hanyalah Ijtihad relatif (nisbi). Artinya *mujtahid* hanya boleh mengadakan penafsiran kembali terhadap hukum-hukum (fiqh-fiqh) Islam dalam batas-batas yang telah ditentukan imam madhhab yang dianutnya. Atau paling jauh dan sekaligus merupakan poin tertinggi dalam legislasi orisinal masa itu, *mujtahid* hanya dibenarkan melakukan studi campuran dan perbandingan tentang hukum Islam dari aliran-aliran fiqh yang berbeda.[179]

Terhadap ide penutupan pintu Ijtihad itu sesungguhnya terdapat pro dan kontra di kalangan umat Islam sendiri, bukan hanya antara kelompok Shi'ah (terutama Imamiah), yang menyatakan pintu Ijtihad tetap terbuka dengan golongan Sunni, yang kebanyakan tidak menentang penutupan pintu Ijtihad, melainkan juga intern sesama kaum Ahli Sunah itu sendiri.[180]

3. Peranan Ijtihad dalam Pembaharuan Hukum Islam

Sebagaimana dipahami bahwa Ijtihad adalah upaya

[179] Fazlur Rahman, *Islam*, Terjemahan Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), 107.
[180] Muhammad Amin, Ijtihad, 53.

maksimal dari seorang *faqih* (*mujahid*) dalam memperoleh ketentuan hukum yang bersifat *zhanniy*. Al-Ghazali (W. 505 H), [181] melaksanakan Ijtihad merupakan perbuatan yang bersifat *zhanniy* yang sangat berat dan sulit, hasil Ijtihad tersebut harus diyakini baik oleh *mujtahid* itu maupun oleh pengikutnya.

Di samping pengertian Ijtihad tersebut, para pakar hukum Islam memberikan batasan pengertian Ijtihad dalam arti sempit dan luas. Menurut pengertian yang sempit, Ijtihad sama artinya dengan pengertian *qiyas*, dengan kata lain Ijtihad itu hanya menjalankan *qiyas* atau membandingkan suatu hukum dengan hukum yang lain. Sedangkan dalam arti yang luas, Ijtihad adalah mempergunakan segala kesanggupan untuk mengeluarkan hukum shara' dari kitabullah dan atau usaha maksimal dalam melahirkan hukum-hukum shari'ah dari dasar-dasarnya melalui pemikiran dan penelitian yang serius.[182] Sedangkan menurut *Ushul*iyun, [183] Ijtihad adalah mencurahkan kemampuan secara maksimal yang dilakukan oleh *mujtahid* (*fuqaha*') untuk mendapatkan *zhann* (dugaan kuat) tentang hukum shara'.

Pemikiran Ijtihad dalam pembaruan hukum Islam meliputi yaitu: *pertama*, ketegasan agama dalam menyebutkan persoalan adalah memang sengaja sebagai rakhmat umatnya. Dengan demikian, para *mujtahid* dapat leluasa memberikan interpretasinya dan merealisasikannya sesuai kehendak agama melalui proses Ijtihad, analogi, *mashlahat mursalah,*

[181] A1-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Cairo: al-MAthaba'ah al-Amiriyaah, Juz II, 1324 H, 35.

[182] Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat*.... 153.

[183] Yusuf al-Qardhawi, *Dasar Pemikiran Huhum Islam,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987, 47.

istihhsān, istishlah, dan sebagainya. Seperti diketahui bahwa ada sebagian bidang hukum telah dirinci Qur'an dan al-hadits, tetapi ada juga teks-teks hukum dsebutkan secara tegas dan terperinci, tetapi hanya global. Realisasinya dilakukan oleh pemikiran dan penelitian para ahli dengan melandasi diri dengan dasar-dasar shari'ah Islam, sehingga hukum-hukum yang dihasilkan dengan situasi, kondisi dan kepentingan masyarakatnya. *Kedua*, menjelaskan teks-teks yang *zhanniy*, baik dalam hal orientasinya (hadits-hadits nabi pada umumnya bersifat demikian) maupun *zhanniy* dalam pengertian yang dapat dipahami.[184]

Menurut Ibrahim Husen, [185] peran Ijtihad pada garis besarnya dapat dibagi menjadi tiga segi, yaitu: pertama, Ijtihad dilakukan untuk mengeluarkan hukum dari *zhahir nash* manakala persoalan dapat dimasukkan ke dalam lingkungan *nash*. Cara ini dilakukan setelah memeriksa keadaan *'Am*-kah ia atau *khash*, *muthlaq*-kah atau *muqayyad*, *nasikh*-kah atau *mansukh*, dan hal-hal lain lagi yang bersangkutan dengan *lafazh*. Kedua, Ijtihad dilaksanakan untuk mengeluarkan hukum yang tersirat dari jiwa dan semangat *nash* dengan memeriksa lebih dahulu apakah yang menjadi *'illat* bagi hukum *nash* itu: *'illat manshushah* atau *mustanbathah, 'illat qashirah*, ataukah *muta'addiyah* dan sebagainya. Cara ini dikenal dengan *qiyas*. Ketiga, *Ijtihad* dilaksanakan untuk mengeluarkan hukum dari kaidah-kaidah umum yang diambil dari dalil-dalil yang tersebar. Cara ini dikenal dengan *istishlah, istishhab, mashlahah mursalah, dhar'iah, istihhsān,* dan sebagainya. Dari ketiga segi ini bahwa Ijtihad tidak dilakukan apabila ada *nash* yang *sharih.*

---

[184] Tim Dirasah lslamiyah UIJ, ..., 158-159.

[185] Ibrahim Husen, *Fiqh Perbandingan, Masalah Pernihahan,* Jakarta: Pustaka 2003, 15-16.

Paling tidak ada dua hal pokok yang harus diperhatikan agar Ijtihad dapat berperan dalam pembaruan hukum dan mendapat legitimasi dari para pakar hukum Islam, yaitu: pertama, pelaku pembaruan hukum Islam adalah orang yang memenuhi kualitas sebagai *mujtahid*. Kedua, pembaruan itu dilakukan di tempat-tempat Ijtihad yang dibenarkan shara'.[186] Dengan demikian, untuk dapat mengatakan seberapa jauh *mujtahid* dapat berperan dalam melaksanakan pembaruan hukum Islam, maka sangat tergantung pada kemampuan untuk memanifestasi maksimal kemampuan seorang mejtahid dalam menggali hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan al-Hadits. Untuk melakukan Ijtihad itu haruslah mempunyai kemampuan keilmuan yang cukup, untuk itu Rasulullah Saw memberi tugas kepada pemimpin dan hakim untuk melaksanakan Ijtihad sesuai dengan kemampuan.[187]

Seorang *mujtahid* harus memiliki beberapa kemampuan yang telah ditetapkan, antara lain: pertama, harus mengetahui dan memahami makna ayat-ayat hukum tersebut dalan Al-Qur'an dan al-Hadits. Ia tidak harus hapal ayat dan hadits tersebut, tetapi minimal mengetahui dan dapat mencarinya secara cepat bila diperlukan. Kedua, mengetahui bahasa Arab, karena dengan mengetahui bahasa Arab ia dapat dengan mudah menafsirkan segala sesuatu yang tersebut dalam Al-Qur'an dan al-Hadits. Ketiga, mengetahui metodologi dengan baik. Keempat, mengetahui *nasikh* dan *mansukh*, sehigga ia tidak berpegang pada dalil yang secara hukum tidak dipakai lagi. Kelima, harus mengetahui kaidah-kaidah *ushul* dengan baik dan juga harus mengetahui dasar pemikiran yang mendasari rumusan-rumusan kaidah tersebut, sehingga jika

---

[186] Ahmad Munif Suratmaputra, *filsafat .....*, 169.

[187] Hasbalah Thaib, *Peranan Ijtihad Dalam Pembaruan Hukum Islam,* (Medan, PPs-USU, 2002), 1.

perlu ia menciptakan kaidah sendiri. Keenam, mengetahui *maqashid al-ahhkam*.[188]

Syarat-syarat, Ijtihad sebagaimana tersebut di atas merupakan syarat Ijtihad yang ditetapkan oleh ahli hukum Islam di kalangan para *Ushul*iyun, bukan secara eksplisit ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Syarat-syarat untuk menentukan atau menentukan seseorang sebagai *mujtahid* masih diperselisihkan, sebagaimana para pakar hukum di luar *Ushul*iyun ada yang mensyaratkan bahwa seseorang *mujtahid*, di samping memenuhi syarat yang telah ditentukan juga harus mengetahui ilmu bantu lainnya, seperti ilmu mantiq, astrokalam, fiqih dan cabang-cabangnya, sosiologi, sejarah, dan ilmu-ilmu lain yang ada kaitannya dengan *Istinbat* hukum yang dilakukannya. Di samping syarat-syarat ini, ia harus memiliki integritas teologis yang merefleksikan sikap keberagaman yang jujur dan dapat dipercaya. Terakhir, seorang *mujtahid* harus memiliki pengetahuan tentang zamannya, masyarakatnya, permasalahannya umat, aliran ideologi, politik, agama dan mengetahui hubungan masyarakat dengan masyarakat lain serta sejauh mana interaksi sating memengaruhi antar masyarakat tersebut.

Menurut pendapat Shahrastani[189] bahwa hukum Ijtihad termasuk *fardlu kifayah,* bukan *fardlu a'in*. Artinya, apabila sudah ada satu orang yang telah melaksanakan Ijtihad, gugurlah kewajiban bagi orang lain. Sebaliknya apabila seluruh penduduk pada suatu masa tidak melakukan Ijtihad,

---

[188] Imran Ahsan Khan Nyazie, *Theoritis of Islamic Law, The Methodologi of Ijtihad* (Kuala Lumpur, The Other Press, 2002, 223-287. Lihat juga Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan*...., 374-376, dan lihat juga Dede Rosyida, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), 115-116.

[189] Muhammad bin Abdul Karim bin Abi Bakar Ahmad al-Shahrastani, *al-Nihal wa al-Nihal*, Musthafa al-Babi al-Halabi, Cairo, Juz I, 1967, 205.

mereka telah berbuat tidak baik terhadap agamanya, dan apabila ini terus berlanjut maka ia akan dekat dengan bahaya dalam melaksanakan kehidupan bersama. Alasannya adalah hukum shara' yang Ijtihadi itu (sebagai musabab) sangat tergantung pada Ijtihad (sebagai sebab). Apabila sebabnya itu tidak dilaksanakan, hukum tersebut akan menjadi kosong dan seluruh tindakan dan pendapat menjadi salah. Agar hal ini tidak terjadi maka Ijtihad terhadap suatu masalah hukum harus dilaksanakan, dan ini berarti kebutuhan kepada sosok *mujtahid* sangat diperlukan. Menutup diri dari Ijtihad akan mengakibatkan kemunduran dan keterbelakangan bagi umat Islam sendiri.

Seberapa jauh peranan Ijtihad dapat dilaksanakan oleh para *mujtahid*, hal ini sangat tergantung pada kriteria dari seoang *mujtahid* itu sendiri. Para *mujtahid* yang melaksanakan Ijtihad dalam hukum Islam, menurut para ahli hukum Islam ada beberapa kriteria, yaitu: Pertama, *mujtahid mustaqil* adalah *mujtahid* yang sangat mandiri dalam melakukan kajian Ijtihadnya. Kedua, *mujtahid muthlak* yaitu mereka yang memiliki kriteria-kriteria ideal, tetapi tidak melahirkan kaidah-kaidah sendiri, ia hanya mengikuti kaidah-kaidah imamnya. Ketiga, *mujtahid takhriy*, yaitu mereka yang sangat terikat dengan kaidah imamnya. Keempat, *mujtahid tarjihh,* yaitu mereka yang tidak dapat memenuhi kriteria-kriteria tertentu, tetapi kurang menguasai ilmu fiqih dengan baik, mengetahui madhhab imamnya dan memenuhi dasar Ijtihad serta mampu mengaplikasikannya. Kelima, *mujtahid fatwa* adalah mereka yang cukup menguasai fatwa-fatwa imam madhhabnya, tetapi kurang menguasai kaidah-kaidah *ushul*nya, sehingga ia tidak mempunyai kecakapan dalam menentukan kaidah-kaidah tersebut pada bagian *furu'* dan juga kurang punya kecakapan dalam melakukan kajian

analogis untuk hukum atau *tarjihh* terhadap fatwa yang ada.[190]

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa peranan Ijtihad sangat besar dalam pembaruan hukum Islam. Pembaruan mungkin dilaksanakan tanpa ada *mujtahid* yang memenuhi syarat untuk melaksanakannya. Antara pembaruan dan Ijtihad ibarat dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan, saling mengisi dan melengkapi. Jika proses Ijtihad dapat dilaksanakan dalam proses pembaruan hukum secara benar, maka hukum-hukum yang dihasilkan dari proses Ijtihad itu akan benar pula.

D. Metode Penetapan Hukum Islam

Metodologi penetapan hukum atau *istinbath* hukum dalam wacana hukum Islam[191] merupakan *spare part* yang paling penting dan berpengaruh pada penetapan produk hukum yang dihasilkan. Para ulama ushul membahas metodologi penetapan hukum itu dalam pembahasan *adillat al-ahkam* yakni dalil-dalil yang menjadi dasar dan metode penetapan hukum. Al-Ghazali misalnya, menjelaskan secara panjang lebar dalam satu pasal (*qutub*) tentang al-mutsmir (*adillat al-ahkam*). Ia menyebutkan ada empat macam adillah: Al-Qur'an, As-Sunnah, Ijma, serta dalil-dalil akal dan istishhab.[192]

Kata istinbat berasal dari kata '*istinbatha*' yang berarti 'menemukan', 'menetapkan' atau mengeluarkan dari sumbernya.[193] Sedangkan secara istilahi adalah mengeluarkan

[190] Tim Dirasah Islamiyah, UIJ, ..., 163-164.

[191] Imam Yahya, *Dinamika Ijtihad NU* (Semarang: Walisongo Press, 2009), 46.

[192] Abu Hamid ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min Ilm Ushul* (Beirut: Da al-Fikr, tt), 245.

[193] Ahmad Warison Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Yogyakarta: PP. Al-

hukum-hukum fiqih dari Al-Qur'an dan As-Sunnah melalui kerangka teori yang dipakai oleh ulama ushul, sehingga *term istinbath* identik dengan ijtihad.[194]

E. Peran *Maqashid* al Syariah dalam Pengembangan Hukum Islam

1. Maqashid al-Syariah

Secara bahasa, *maqashid al-syariah* berarti tujuan hukum syariat. Syariat Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW merupakan rahmat untuk sekalian manusia. Firman Allah yang memperkuat tentang kesempurnaan Islam ini di antaranya:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

Artinya: Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.[195]

Atas dasar penegasan ayat di atas, syekh Muhamad Abu Zahra dalam kitabnya Ushul Fiqh merumuskan tiga tujuan kehadiran hukum Islam:

a. Membina setiap individu agar menjadi sumber kebaikan bagi orang lain, tidak menjadi sumber keburukan bagi orang lain. Untuk mencapainya adalah melalui ibadah yang telah disyariatkan seperti shalat, puasa, dan haji. Melalui shalat seorang mukmin akan menyayangi yang lain dan tidak berlaku zalim dan keji, sejalan dengan firman Allah SWT surat al-Ankabut ayat 45:

Munawwir, 1994), 1476.

[194] Ali HasbAllah, *Ush al-Tasyri al-Islamy* (Mesir: Dar al-Ma'rifat, tt), 79.

[195] QS. al-Anbiya/21:107

اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

"Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, yaitu Alkitab (al-Qur'an) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dan Sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan."

Demikian juga ibadah haji mengadung ajaran yang jelas tentang aturan berkumpul, hal yang sama juga terdapat pada ibadah zakat yang memiliki ajaran tolong-menolong antara orang kaya dan orang fakir.

b. Menegakkan keadilan dalam masyarakat baik sesama muslim maupun nonmuslim, firman Allah SWT, dalam surat al-Maidah/5 ayat 8:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk Berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu

kerjakan.[196]

Konsep keadilan dalam Islam menurut Abu Zahra adalah menempatkan manusia pada posisi yang sama di depan hukum. Maka tidak ada keistimewaan antara si kaya dan si miskin, hal itu diperkuat oleh hadits Nabi yang artinya semua kamu berasal dari Adam dan Adam itu dari tanah, maka tidak ada keistimewaan bagi orang arab terhadap orang azam kecuali dengan ketakwaan". Diperkuat juga oleh firman Allah SWT. dalam surat al-Hujurat / 49 ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

c. Merealisasikan kemaslahatan. Tujuan ketiga ini merupakan tujuan puncak yang melekat pada hukum Islam secara keseluruhan. Maka tidak ada syariat yang berdasarkan kepada al-Qur'an dan hadits kecuali di dalamnya terdapat kemaslahatan yang hakiki dan berlaku secara umum

[196] QS. Al-Maidah:8.

2. Tujuan Umum *Maqasid syariah*

Imam al-Syatibi dalam kitab al-muwafaqat berkata: "Sekali-kali tidaklah syariat itu dibuat kecuali untuk merealisasikan manusia baik di dunia maupun di akhirat dan dalam rangka mencegah kemafsadatan yang akan menimpa mereka".[197]

Tujuan umum dari hukum syariat adalah untuk merealisasikan kemaslahatan hidup manusia dengan mendatangkan manfaat dan menghindari mudharat. Kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan yang hakiki yang berorientasi kepada terpeliharanya lima perkara yaitu agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan. Dengan kelima perkara inilah manusia dapat menjalankan kehidupannya yang mulia.[198]

Menurut Imam Syatibi, kemaslahatan yang akan diwujudkan oleh hukum Islam dari kelima perkara di atas memiliki tiga peringkat kebutuhan yang terdiri dari kebutuhan *daruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*. Hukum Islam bertujuan untuk memelihara dan melestarikan kebutuhan manusia dalam semua peringkat baik dalam peringkat *daruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*.

Yang dimaksud dengan memelihara kelompok *daruriyat* adalah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial (pokok) bagi kehidupan manusia. Kebutuhan yang esensial (pokok) ini meliputi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tidak terpeliharanya kelima hal pokok tersebut dalam tingkat *daruriyat* akan berakibat fatal, akan terjadi kehancuran, kerusakan, dan kebinasaan dalam hidup manusia baik di dunia maupun di akhirat. Kebutuhan *daruriyat* ini menempati peringkat tertinggi dan paling utama dibanding

[197] Khalid Ramadhan Hasan, *Mu'jam Ushul Fiqh* (al-Raudhah, 1998), 268.
[198] Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh* (Damaskus: Daar al-Fikr, tt.), 365-366.

dua maslahat lainnya masing-masing *hajiyat* dan *tahsiniyat*. Maka tidak dibenarkan memelihara kebutuhan *hajiyat* dan *tahsiniyat* bila akan memusnahkan kebutuhan *daruriyat*. Adapun kelompok *hajiyat* tidak termasuk kepada suatu yang pokok dalam kehidupan melainkan termasuk kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan hidup. Jika kebutuhan peringkat kedua ini tidak terpenuhi, maka tidak akan mengakibatkan kehancuran dan kemusnahan bagi kehidupan manusia, tetapi akan membawa kesulitan dan kesempitan. Kelompok *hajiyat* ini berkaitan erat dengan masalah rukhsah (keringanan) dalam ilmu fiqh.

Adapun kelompok *tahsiniyat*, adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat hidup seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Allah SWT dalam batas kewajaran dan kepatutan. Apabila kebutuhan tingkat ketiga ini tidak-terpenuhi, maka tidak menimbulkan kemusnahan hidup manusia sebagaimana tidak terpenuhinya kebutuhan *daruriyat* dan tidak akan membuat hidup manusia menjadi sulit sebagaimana tidak terpenuhinya kebutuhan *hajiyat*, akan tetapi kehidupan manusia dipandang tidak layak menurut ukuran akal dan fitrah manusia. Perkara yang terkait dengan kebutuhan *tahsiniyat* ini terkait dengan akhlak mulia dan adat yang baik.

Menurut Abdul Wahab Khallaf, jika tiga peringkat kebutuhan di atas masing-masing *daruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat* telah dipenuhi secara sempurna berarti telah terealisasi kemaslahatan manusia yang merupakan tujuan hukum syariat".[199]

[199] Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, tt.), 198.

قولنا هذا رأى، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا

"Apa yang aku sampaikan ini adalah sekedar pendapat. Ini yang dapat aku usahakan semampuku. Jika ada pendapat yang lebih baik dari ini, ia lebih patut diambil."

Imam Abu Hanifah

BAB IV

PEMBAHARU HUKUM ISLAM DAN GAGASANNYA

Dalam pandangan generasi awal, hukum Islam mempunyai watak dinamis. Pandangan semacam ini memperlihatkan suatu kesadaran mendalam tentang eksistensi hukum Islam sebagai aturan yang dapat menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul dalam masyarakat. Masyarakat yang selalu berkembang dan berubah telah mendorong para ulama untuk berusaha menggali kandungan nash-nash hukum yang sering disebut dengan ijtihad, sebagai implementasi dari pandangan tersebut, sehingga melahirkan mazhab-mazhab hukum seperti yang telah menjadi catatan penting dalam sejarah perkembangan hukum Islam (*tarikh at-tasyri*).[1]

[1] Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam* (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 233.

Dengan adanya kemajuan, maka terjadi perubahan, dan perubahan itu sendiri menyebabkan terjadinya kemajuan. Ketertinggalan suatu kaum mengantisipasi kemajuan dan perubahan dapat menyebabkan masyarakat atau golongan tersebut akan semakin ketinggalan jauh ke belakang dan kemudian tersisih.

Hukum Islam sebagai satu pranata sosial memiliki dua fungsi, *pertama* sebagai kontrol sosial, dan *kedua* sebagai nilai baru dan proses perubahan sosial. Jika yang pertama Hukum Islam ditempatkan sebagai *blue print* atau cetak biru Tuhan yang selain sebagai kontrol juga sekaligus sebagai *social engineering* terhadap keberadaan suatu komunitas masyarakat. Sementara yang kedua, hukum lebih merupakan produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya, dan politik. Oleh karena itu, dalam konteks ini, Hukum Islam dituntut akomodatif terhadap persoalan umat tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya- Sebab kalau tidak, besar kemungkinan, Hukum Islam akan mengalami kemandulan fungsi, atau meminjam istilah Abdurrahman Wahid, fosilisasi, bagi kepentingan umat. Karena itu apabila, Para pemikir hukum tidak memiliki kesanggupan atau keberanian untuk mereformulasi dan mengantisipasi setiap persoalan yang muncul dalam masyarakat dan mencari penyelesaian hukumnya, maka Hukum Islam akan kehilangan aktualitasnya.

Pembaruan yang dianjurkan dalam Islam itu bukanlah westernisasi dalam arti pembaratan dalam cara berpikir, bertingkah laku dan sebagainya yang bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi pemikiran terhadap agama yang harus diperbarui dan direformisasi, yakni pemikiran modern yang

dapat menimbulkan reformisasi dalam agama. Hal tersebut tidak memungkinkan timbul dari pola berpikir yang sempit. Penambahan ilmu pengetahuan, memperluas pandangan terhadap soal kehidupan dapat melapangkan pikiran dan memelihara keortodoksian agama. Menurut Harun Nasution, pembaruan dalam Islam mempunyai tujuan yang sama. Namun perlu diingat bahwa dalam ajaran-ajaran yang bersifat mutlak tak dapat diubah, yang dapat diubah hanyalah ajaran-ajaran yang tidak bersifat mutlak. Dengan kata lain, pembaruan mengenai ajaran-ajaran yang bersifat mutlak tak dapat dilakukan mengenai interpretasi atau penafsiran dalam aspek-aspek teologi, hukum, politik dan seterusnya.[2]

Pembaruan merupakan suatu keharusan dalam rangka berupaya memberikan jalan keluar kepada umat Islam untuk merighadapi perkembangan zaman yang begitu pesat. Jika kita harus menetapkan satu faktor yang sangat menentukan dan menjadi penggerak utama keharusan modernisme adalah dampak barat serta tantangan yang dilakukan terhadap integritas Islam dan persepsi diri masyarakat Muslim dewasa ini.

Dr. Mochtar Pobotinggi[3] merumuskan bahwa kaum intelektual atau pembaru pemikiran itu adalah anggota masyarakat yang lebih mampu menyatakan perasaan dalam ucapan yang jelas (bijak). Sementara itu, Dr. Taufik Abdullah[4] menyatakan bahwa cendekiawan atau pembaru pemikiran bukan kedudukan yang diangkat, dan juga bukan

---

[2] Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, 93.

[3] Mochtar Pobotinggi, *Kaum Intelektual Pemimpin dan Aliran-aliran Idiologi di Indonesia sebelum Revolusi dalam Peristiwa* (Jakarta: LP3ES, No:6, 1992), 40

[4] Taufik Abdullah, *Misi Intelektual*, dalam Panji Masyarakat (Jakarta: Yayasan Nurul Islam No: 313 Tahun 1981), 13.

berdasarkan pilihan orang banyak. Kecendekiawanan atau pembaru pemikiran adalah bagaimana seseorang yang mau menghubungkan dirinya dengan cita-cita dan nilai. Kerenanya cendekiawan atau pembaru pemikiran itu dibimbing oleh suatu misi tertentu. Seseorang intelektual atau kaum modernis dituntut untuk dapat menganalisis permasalahan masyarakat secara jujur dan objektif, apa adanya tanpa dipengaruhi oleh hal-hal lain. Penilaian yang jujur dan objektik itu diharapkan akan lahir analisis-analisis yang bermanfaat bagi masyarakat

Pembaru pemikiran sebagai ketentuan yang mentradisikan Islam dalam kehidupannya, selain mereka berpendidikan tinggi, juga karena kultur keluarga yang memiliki komitmen dan kadar keagamaan (Islam) yang tinggi. Adanya faktor keturunan dan lingkungan yang didukung oleh jenjang pendidikan tinggi itulah yang menjadikan mereka selalu berpikir dan bersifat dilandasi oleh prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Perilaku yang mereka tunjukkan bukan semata-mata untuk kepentingan pribadi, melainkan demi tegaknya ajaran Islam yang hasilnya bisa dinikmati oleh seluruh lapisan masyarakat.

Kalau kita berbicara tentang peranan, kita akan disuguhkan dengan suatu pertanyaan "sebagai apa"? Kalau kita berbicara tentang tugas, kita akan berhadapan dengan pertanyaan "apa yang harus dilakukan"?

Sulit untuk membedakan antara peran dan tugas, sebab keduanya saling terkait. Meskipun secara definisii dapat dibedakan, tapi dalam praktiknya sulit untuk dibedakan. Sebenarnya peran dan tugas intelektual Muslim atau pembaru pemikiran sangat ditentukan oleh kondisi masyarakat suatu bangsa. Pandangan pembaru pemikiran dalam mengambil posisi dan model kiprah di tengah-tengah kehidupan

masyarakat, cukup berarti bagi kemajuan peradaban umat manusia, sehingga tidak heran bila kita menjumpai pembaru pemikiran berbeda pendapat dalam menentukan peran dan tugasnya dalam percaturan kehidupan bangsanya.

Menurut Imam Bawani dan Isa Anshari[5] ada tiga peran yang bisa dilakukan oleh intelektual Muslim, atau pembaru pemikiran, *pertama*, melalui "*kaderisasi*"; *kedua*, melalui "kerja kemanusiaan;" dan *ketiga*, melalui "konsepsi keilmuan". Ketiga peran tersebut dilandasi dan dinapasi oleh prinsip-prinsip ajaran Islam. Lebih lanjut Imam Imam Bawani dan Isa Anshari mengatakan bahwa : Peran *pertama*, merupakan upaya cendekiawan Muslim atau pembaru pemikiran untuk mencetak kader-kader umat yang mampu berbuat bagi kepentingan Islam dalam kehidupan di masa mendatang, dan peran ini berkaitan dengan "pendidikan". Untuk berhasilnya kaderisasi tersebut diperlukan penggarapan yang serius, perencanaan yang matang, dan waktu yang cukup panjang, serta dapat dilakukan melalui wadah lembaga pendidikan formal maupun nonformal.

Pendidikan masyarakat memiliki hubungan timbal balik dengan berbagai aspek kehidupan. Pada konstalasi kehidupan sosial, pendidikan pada dasarnya tidak berdiri sendiri, melainkan berfungsi penuh dalam keterkaitannya dengan aspek kehidupan lain.[6] Jalinan tersebut tidaklah bersifat sementara, tetapi berjalan terus-menerus dan tetap menjadi hukum perkembangan sosial dan perkembangan masyarakat. Hubungan tersebut dapat digambarkan sebagai berikut.

---

[5] Imam Bawani dan Isa Anshari, *Cendekiawan Muslim Dalam Perspektif* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1991), 51

[6] Imam Barnadib, *Ke Arah Perspektif Baru Pendidikan*, P2LKPTK (Jakarta: Depdikbud, 1988), 90.

a. Perubahan lingkungan fisik, sosial, politik dan ekonomi akan menentukan perubahan konsep manusia tentang kehidupan.
b. Perubahan konsep manusia tentang kehidupan akan menentukan konsep manusia tentang pendidikan.
c. Perubahan konsep tentang tujuan pendidikan akan mengubah konsep tujuan pendidikan
d. Perubahan konsep tentang tujuan pendidikan akan mengubah konsep tentang isi materi, susunan, jenjang organisasi, dan jenis jenis pendidikan.
e. Perubahan dan konsep tujuan pendidikan merupakan akibat, atau sebagai suatu usaha penyesuaian terhadap perubahan lingkungan dan tujuan hidup manusia.[7]

Peran intelektual Muslim atau pembaru pemikiran yang kedua, menurut Imam Bawani dan Isa Anshari, [8] adalah untuk mendarmabaktikan dirinya dalam proses perjalanan kehidupan, melibatkan diri secara langsung dalam aktivitas bermasyarakat, dengan segala kemampuan yang dimiliki. Mereka mencoba mengubah tatanan dan praktik kehidupan yang tidak mencerminkan kebebasan, keadilan dan kebenaran, kemudian menggantinya dengan tatanan yang membawa keharmonisan hidup dalam masyarakat secara sempurna yang bisa dinikmati oleh seluruh lapisan masyarakat. Untuk merealisasikan peran tersebut, dibutuhkan kecakapan dan kecekatan bertindak.

---

[7] Tim Dosen IKIP Malang, *Pengantar Dasar-dasar Kependidikan* (Surabaya: Usaha Nasional, 1981), 76.

[8] Arifin, *Sumber Daya Manusia Dalam Perspektif Kependidikan Islam* (Jakarta: Fakultas Tarbiyah Metro, 1994), 2-3

Peran ketiga, dari intelektual Muslim menurut Imam. Bawani dan Isa Anshari adalah untuk mengkaunter praktik kehidupan yang tidak benar dan meluruskannya ke jalan yang benar, mengemukakan gagasan kreatif mengenai berbagai sektor pembangunan, menemukan dan mengembangkan konsep ilmiah tentang kebudayaan dan peradaban, sehingga dapat membuka cakrawala berpikir masyarakat, menyadarkan untuk mengikuti dan menerapkan dalam kehidupan menuju kemajuan, kesejahteraan dan kemakmuran bersama dilandasi oleh nilai-nilai ajaran Islam.

Menurut Fazlur Rahman[9] bahwa umat Islam akhir-akhir ini dengan nyata menunjukkan kekurangmampuan dirinya untuk memenuhi tuntutan dunia modern secara kreatif. Mereka yang memahami tradisi tidak memiliki pemahaman lengkap tentang situasi dunia mutakhir. Di lain pihak, mereka yang memahami dunia modern secara tepat, hampir-hampir tidak memiliki pengetahuan tradisi dan sejarah perkembangan tradisi tersebut. Harus diakui bahwa masyarakat kita belum memiliki kesiapan yang terencana untuk hidup di abad ke-21 atau dikenal dengan istilah masa depan yang terdapat kendala-kendala cukup kompleks, baik yang mencakup ilmu pengetahuan, keterampilan dan yang paling menonjol adalah bidang mentalitas. Mentalitas masyarakat kita masih merupakan manifestasi dari zaman agrikultur.

Untuk mengejar ketertinggalan umat Islam dan menggarap pekerjaan rumah dalam menghadapi masa depan, perlu adanya perubahan pola pikir di kalangan umat Islam dari tradisi berpikir konvensional yang jauh tertinggal dari kemajuan zaman diubah menjadi pola pikir yang berorientasi

[9] Fazlur Rahman, *Islam Modern, Tantangan Pembaruan Islam* (Jakarta: Salahuddin Pres YK, 1987), 108.

kepada kemajuan perkembangan zaman yang dilandasi nilai-nilai Islam. Untuk mengubah pola pikir tersebut merupakan tugas dan tanggung jawab kaum modernis atau pembaru pemikiran, karena intelektual Muslim atau pembaru pemikiran mempunyai peran dan tugas melepas atau membebaskan umat Islam dari belenggu kehidupan, yaitu dengan membuat alternatif pelepasan belenggu tersebut. Sebab, pemikiran untuk menghadapi masa depan tidak mungkin lahir dari orang-orang awam.

Alternatif yang perlu dilakukan oleh kaum modernis atau pembaru pemikiran dalam melakukan perubahan pola pikir umat Islam melalui cara, di antaranya sebagai berikut.

1. Memberikan pandangan dan pengetahuan umat Islam yang memiliki keterkaitan kepada salah satu madzhab untuk kembali kepada sumber hukum ash, yakni Al-Qur'an dan Hadits. Jangan sebaliknya, justru kaum intelektual yang mensponsori keterikatan kepada salah satu madzhab atau taklid buta kepadanya.
2. Memberikan pandangan dan pengetahuan bahwa ajaran Islam menekankan keseimbangan antara persoalan duniawi dan uhhrawi, antara kehidupan spiritual dan material, serta ritual dan sosial. Pandangan ini mengacu kepada Al-Qur'an yang artinya "*Carilah apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu mengenai kebahagiaan ahhirat, dan janganlah kamu melupakan kebahagiaan dari kenikmatan duniawi*. "(QS Al-Qashash [281:77). Nilai paling penting pemahaman ayat ini adalah adanya keyakinan bahwa Islam merupakan petunjuk untuk mencapai kehidupan bahagia di dunia dan di akhirat. Keinginan untuk memperoleh kebahagiaan hidup tersebut tercermin dalam doa yang senantiasa

dipanjatkan oleh umat Islam "*Rabbana atina fiddunya hasanah wafil akhirati hasanah*". Namun perlu juga dipahami bahwa tidak semua ajaran yang sifatnya universal diformulasikan secara terperinci dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasullullah. Sejauh menyangkut persoalan ibadah *khashah*, misalnya banyak para ulama berpendapat kedua sumber ajaran tersebut telah memberikan pedoman yang jelas dan terperinci, sedang sebagian lain yang diyakini menyangkut ajaran sosial kemasyarakatan, Islam hanya memberikan pedoman yang bersifat umum. Karena itu penjabaran mengenai ajaran sosial kemasyarakatan perlu dilakukan untuk mengetahui maksud yang terkandung dalam ajaran tersebut, yaitu dengan cara melakukan ijtihad.

3. Menyesuaikan fiqih Islam terhadap kebutuhan masyarakat, sebab fiqih sebagai produk pemikiran manusia bukan sesuatu yang *rigid* terhadap perubahan-perubahan. Fiqih harus mampu memberikan jawaban jawaban yuridis terhadap persoalan hidup dan kehidupan manusia, sementara dinamika kehidupan senantiasa menimbulkan perubahan-perubahan. Oleh sebab itu, peluang kajian fiqih harus senantiasa terbuka dan harus dilakukan dengan memperhatikan implikasi-implikasi sosial dari penerapan produk-produk pemikiran hukum, tapi harus tetap menjaga relevansinya dengan kehendak doktrin-doktrin Al-Qur'an tentang tingkah laku manusia.
4. Memberikan pandangan bahwa fiqih hasil kajian ulama masa lampau ada yang sudah tidak relevan lagi dengan kehidupan masa kini, atau belum diadakan kajian pada waktu itu. Misalnya, transplantasi organ tubuh tertentu

pada penderita, yang mungkin diambil dari organ tubuh binatang, bayi tabung, nikah melalui telepon, yang kesemuanya itu memerlukan jawaban fiqih Islam apakah haram atau halal menurut ajaran Islam. Masih banyak persoalan-persoalan lain yang menghadang di hadapan kita yang semua persoalan yang timbul memerlukan jawaban Islam secara tegas.

5. Umat Islam harus dibekali rasa ukhuwah Islamiyah agar tidak saling baku bantam dan diberikan suri tauladan yaitu dengan tidak terjadinya pada kalangan intelektual atau pembaru pemikiran perbuatan saling mencerca, memfitnah karena hanya diselimuti rasa dengki terhadap seseorang yang berhasil memangku suatu jabatan atau sukses dalam karier, atau karena berbeda paham. Perbuatan semacam itu akan membuat ketertinggalan umat Islam atau kemunduran umat Islam. Sebagai contoh perpecahan para sahabat dan fenomena Khawarij di masa Ali bin Abi Thalib, bukan saja sebagai klimaks dari grafik menurunnya kehidupan bernegara, tetapi juga mengharuskan kita untuk mempertimbangkan kembali bahwa masa Al-Khulafa al Rasyidin merupakan contoh ideal dari kehidupan bernegara.

Di antara faktor penting yang membuat hukum syariah dapat langgeng dan relevan dengan perkembangan zaman adalah *tajdid* [10] dan ijtihad. Keduanya merupakan instrumen dasar syariat Islam, bukan barang import atau pesanan dari luar. *Tajdid* bersifat *syumuli* (total dan komprehensif); sedangkan ijtihad lebih berkonotasi pada aspek *ahkam*

[10] Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 34.

'amaliyah (hukum praktis). Keduanya berada dalam satu naungan yang sama, yakni fiqh. Oleh karena itu sangat wajar, sebagai medan ajang ijtihad dan *tajdid*, fiqh harus selalu tanggap terhadap berbagai problem kehidupan manusia dengan jawaban-jawaban konstruktif dan solutif.

A. Mahmud Syaltut

1. Tempat Kelahiran dan Pendidikannya

Mahmud Syaltut adalah salah seorang putra Mesir terbaik, lahir pada tangga123 April 1893 di Desa Minyat Bani Mansur, Distrik Itay al-Barut wilayah provinsi Buhaira, berasal dari keluarga petani yang taat beragama, ayahnya seorang petani yang memiliki karisma di desanya.[11] Sesuai dengan tradisi masyarakat Islam di Mesir pada saat itu, pendidikan Syaltut diawali dengan belajar membaca al-Qur'an, dan ia berhasil menghafalkannya pada tahun 1906 M saat ia berusia remaja (13 tahun), kemudian ia memasuki lembaga pendidikan agama di *al-Ma'had al-Dini* di Iskandariyah.

Dalam masa pendidikannya di *al-Ma'had al-Dini*, ia tergolong siswa yang paling cerdas dan menonjol, hal itu terbukti atas prestasi yang dicapainya setiap kenaikan kelas yang selalu meraih nomor satu.[12]

Keadaan sosial ekonomi orang tua Syaltut yang cukup mampu, juga mempunyai peran yang berarti dalam membekali putranya untuk menyelesaikan studinya sejak

[11] Muhammad Abd al-Mun'im Khafaji, *al-Azhar Fi Alfi Amin*, jilid I (Bairut: 'Alam al-Kutub, 1988), 145. Lihat juga Abd al-Rahman al-Bayumi, *Hayat al-Imam al-Sayyid Sahib al-Fadilah al-Ustaz al-Syaikh Mahmud Syaltut* (Bairut: Dar al-Qalam, 1968), 1-19.

[12] Abd al-Rahman al-Bayumi, *Hayat al-Imam al-Sayyid*, 19.

ia mulai belajar di *al-Ma'had al-Dini* di Iskandaria, sampai menyelesaikan studinya di Universitas al-Azhar pada tahun 1918 M dengan meraih predikat Syahadah *al-'Alimiyyah al-Nizamiyah*, suatu penghargaan tertinggi dari al-Azhar atas prestasi yang dicapainya selama studi[13]. Selepas menyelesaikan studinya di al-Azhar, ia meniti karier sebagai pengajar di almamatemya, di samping juga sebagai da`i. Syaltut juga aktif sebagai penulis di majalah dan jurnal yang diterbitkan oleh al-Azhar. Selama 25 tahun terakhir dalam kehidupannya, ia bergelut dan terlibat dalam memelopori *Jamaah al-Taqrib Baina al-Madzahib*, suatu organisasi untuk mendekatkan madhab-madhab; organisasi ini anggotanya terdiri dari kalangan ulama sunni dan syi'ah, untuk menghilangkan fanatisme madhab dalam bidang hukum Islam.[14] Pada tanggal 25 November 1963 sakitnya bertambah parah, kemudian oleh keluarganya ia dibawa ke Rumah Sakit al-Agouza Cairo, setelah dioperasi selama tiga jam, kesadarannya pulih kembali, namun tidak beberapa lama ia menghembuskan nafas yang penghabisan pada tanggal 13 Desember 1963 pada usia 70 tahun, setelah sempat dirawat selama dua minggu di Rumah Sakit.

2. Riwayat Keilmuan dan Perjuangannya

Kegiatan-kegiatan setelah menyelesaikan studinya di al-Azhar University hampir menyita seluruh hidupnya, kegiatan ilmiah tidak hanya ia curahkan di almamatemya *al-Ma'had al-Dini*, tapi ia juga mengajar di al-Azhar, di samping itu ia

[13] Syahadah al-'Alimiyyah al-Nizamyah adalah sertifikat tertingi yang diberikan kepada lulusan al-Azhar. Syaltut menerima Syahadah ini setelah ia menyelesaikan studinya di al-Azhar selama 12 tahun.

[14] *Ensiklopedia Hukum Islam*, jilid V, 1689.

aktif dalam pertemuan ilmiah di luar kampus dan menulis di sejumlah masmedia dan jurnal, memberikan ceramah dan membuka konsultasi hukum. Ketika ia aktif mengajar di *al-Ma'had al-Dini* artikel-artikelnya kerapkali muncul dimuat penerbitan al-Iskandariah, suatu penerbitan yang dikelola oleh perguruan al-Ma'had al-Dini. Saat itu institusi pendidikan tersebut dipimpin oleh ulama besar Syaikh Muhammad Syakir salah seorang ulama berjiwa pembaruan.[15] Pada tahun 1919, Syaltut aktif dalam pergerakan kemerdekaan Mesir melawan imperalis Inggris yang dikumandangkan oleh Sa'ad Zaglul.

Pada masa Syaltut banyak literatur-literatur ilmu pengetahuan dari Eropa khususnya yang berbahasa Perancis yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, yang kemudian membuka cakrawala dan wawasan masyarakat Mesir bertambah lebih luas. Banyak intelektual muda Mesir yang melanjutkan studinya ke Eropa terutama ke Perancis. Gaung pembaruan dan perbaikan di Universitas al-Azhar yang dilancarkan oleh Syaltut mendapatkan respon ketika Mustafa al-Maraghi memangku jabatan Syaikh al-Azhar yang pertama. AI-Maraghi adalah tipe ulama al-Azhar yang berwawasan pembaruan, oleh karenanya setelah ia menjabat sebagai Syaikh al-Azhar dimulailah perbaikan dan usaha pembaruan di Universitas al-Azhar.

Usaha-usaha pembaruan dan perubahan yang dilakukannya didukung secara terbuka oleh Syaltut, saat itu Syaltut telah menjadi dosen di Universitas al-Azhar, ia diangkat menjadi dosen di Universitas al-Azhar pada tahun 1927 mengajar di *al-Qism al-Ali* mangasuh mata kuliah fiqih.

[15] Muhammad Rjab al-Bayumi, *al-Nahdah al-Islamiyah*, 449.

Menurut Syaltut sudah saatnya al-Azhar tidak mengucilkan diri dan tertutup dari kemajuan zaman, tetapi harus melakukan reformasi menghadapi kemajuan ilmu pengetahuan yang berkembang pesat. Namun ulama-ulama al-Azhar yang berpandangan tradisional menentang ide pembaruan yang dilakukan al-Maraghi dan didukung oleh Syaltut itu. Tekanan yang begitu kuat dari kalangan ulama konservatif akhimya menyebabkan al-Maraghi dicopot dari jabatan Syaikh al-Azhar dan diganti oleh Muhammad al-Ahmad al-Zawahiri.[16]

Kendati demikian arus pembaruan yang sempat dikampanyekan oleh Syaltut semakin menjadi berkembang dan mewarnai perdebatan di Universitas al-Azhar. Arus pembaruan di al-Azhar itu disokong penuh oleh kalangan ulama-ulama muda yang berwawasan reformasi. Situasi sedemikian memuncak antara mereka yang pro dan mereka yang kontra pembaruan, yang akhimya menyebabkan Syaltut dikeluarkan dari Universitas al-Azhar. Pada tahun 1937 M, ia ditunjuk mewakili al-Azhar untuk mengikuti konferensi internasional, dalam kesempatan itu ia menyampaikan makalahnya bertema "*al-Masuliyyah al-Madaniyah wa a1 Jinaiyyah fi al-Syari'ah al-Is-Lamiyyah*". Tahun 1941 M, ia menjadi anggota Jama'ah Kibar al-Ulama suatu lembaga yang berwenang untuk menyeleksi dan memilih anggotanya untuk menjadi Syaikh al-Azhar. Pada Tahun 1948 M, ia aktif dalam organisasi Jama'ah Taqrib Baina al-Madzahib, suatu lembaga konsultasi madhab hukum.

Pada tahun 1950 ini pula, ia terpilih menjadi anggota Majlis al-Iza'ah. Oleh karena pengalaman yang luas yang didapatkannya selama menjabat di dewan riset dan kebu-

[16] Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran*, 205.

dayaan Islam itu, makes kemudian pada tahun 1957, ia ditunjuk sebagai konsultan Konferensi Islam, dan pada tanggal 9 November tahun 1957, ia dipilih untuk menduduki jabatan wakil Syaikh al-Azhar. Kemudian pada tanggal 21 Oktober 1958, Syaltut di angkat menjadi Syaikh al-Azhar.

Syaltut membangun tradisi dengan memberikan gelar akadimis (Doktor Honoris Causa) semasa menjabat Syaikh al-Azhar." Sementara itu Syaltut juga menerima gelar kehormatan akademis dari negara Chili dan Indonesia." Pada tanggal 27 Januari 1961, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menganugrahkan gelar Doktor Honoris Causa, dalam ilmu Ushuluddin, sebagai promotornya ketika itu Prof. Muchtar Yahya yang saat itu menjabat Dekan Fakultas Ushuluddin, sedangkan Rektornya saat itu adalah KH. Muhammad Adnan.

3. Karya-karyanya

Adapun karya karya tulis Mahmud Syaltut berdasarkan pelacakan ditemukan sejumlah 17 (tujuh belas). Yang diungkapkan dalam *Hayat al-Imam al-Sayyit al-Sahib al-Fadil al Ustadz al-Akbar al-Syaikh Mahmud Syaltut* ada 13 (tiga belas). Sedangkan yang disebut dalam *Tarikh al-Azhar Fi Alfi 'Am* ada 15 (lima belas) buah, ada dua karya yang belum disebutkan dalam *Hayat al-Imam*. Menurut hematnya, adanya perbedaan jumlah karya Syaltut yang disebut dalam *Hayat al-Imam* dengan yang ada pada Tarikh al-Azhar tersebut, disebabkan karena waktu penyusunannya. *Hayat al-Imam* disusun sekitar tahun 1960 saat Syaltut masih hidup. Syaltut wafat tahun 1963, sedangkan Tarikh alAzhar disusun tahun 1968. Dengan demikian antara tahun 1960-1963 ada waktu bagi Syaltut menelorkan karya lagi. Dalam pelacakan

karya-karya Syaltut lebih lanjut, kemudian ditemukan 2 (dua) karyanya yang lain yang tidak diinformasikan dalam *Hayat al-Imam* dan Tarikh al-Azhar.

4. Sumbangan Syaltut Terhadap Dinamika Hukum

Dalam pembaruan pemikiran hukumnya, Syaltut dengan logika yang cerdas melakukan penafsiran ulang terhadap ayat nas al-Qur'an yang dirasa kurang tepat, dan hal itu menjadikan pemikirannya berbeda dengan pemahaman para mujtahid sebelumnya. Ia tergolong ulama yang mengembangkan penafsiran *al-Maudu'i* (tematik) dan diakui kontribusinya dalam pengembangan tafsir. Ia juga mempunyai visi yang jelas dalam memahami dan menafsirkan teks nas yaitu; ayat-ayat al-Qur'an yang berlatar belakang sosiologis tidak seharusnya dipahami dan ditafsirkan secara teologis. Dengan demikian, Syaltut berusaha keras merombak argumen-argumen tafsir atas ayat sosiologis yang telah dipatenkan menjadi ayat-ayat teologis yang bersifat absolut (memuat kandungan aqidah dan ibadah) itu menjadi ayat-ayat sosiologis yang bersifat kontekstual. Hal ini dapat dilihat pada penafsirannya atas surat al-Baqarah (2) ayat 282:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

.... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan...

Menurutnya, misi dari ayat tersebut adalah berkaitan dengan soal kepercayaan mengenai transaksi hutang piutang,

bukan berkaitan dengan persoalan di depan pengadilan. Ayat tersebut juga memberikan cara dan jalan yang sebaik-baiknya untuk mendapatkan kepercayaan dari pihak-pihak yang melakukan transaksi. Mengenai disebutkan dalam ayat tersebut yaitu "satu orang laki-laki dan dua orang wanita", karena saat itu (secara sosiologis) wanita tidak terbiasa terjun dalam perniagaan, sehingga ingatannya dikhawatirkan agak lemah dibandingkan dengan kaum laki-laki yang saat itu menekuninya. Syaltut menegaskan; "Bahwa al-Qur'an diwahyukan pada saat kaum wanita tidak lazim aktif dalam berbagai transaksi finansial dan kurang akrab dengan masalah perniagaan dibanding dengan kaum laki-laki, oleh karenanya ingatan kaum wanita itu dalam urusan keuangan lemah (mudah lupa), sebaliknya dalam urusan rumah tangga wanita lebih unggul. Memang sudah menjadi sifat manusia pada umumnya, bahwa ingatannya itu kuat dalam persoalan yang ia menekuninya, berkosentrasi dan terlibat di dalamnya". Syaltut menegaskan: "Jika kaum wanita itu berada dalam posisi dan tradisi ikut terlibat dalam urusan perdagangan, keuangan dan transaksi hutang piutang, maka tentu saja mereka berhak mensejajarkan diri untuk mendapatkan kepercayaan dalam kesaksian sebagaimana kepercayaan yang diperoleh seorang laki-laki".

Dengan argumentasi yang dikemukakan terdahulu itu ia berpendapat, bahwa persaksian wanita itu sejajar dengan persaksian seorang laki-laki. Apalagi nuansa dari ayat 282 surat al-Baqarah itu bukan berkaitan dengan masalah saksi dalam persoalan peradilan. Sementara itu pemahaman yang berlaku selama ini (di kalangan jumhur ulama) adalah bahwa persaksian seorang laki-laki sama dengan persaksian dua orang wanita. Kalau pemikiran Syaltut ini di kembangkan

dengan dilakukan berbagai pengujian dan penelitian lebih lanjut, terhadap ayat-ayat yang berlatarbelakang sosiologis yang bersifat kontekstual dan telah dipatenkan menjadi ayat-ayat teologis yang bersifat absolut itu, maka pemikirannya akan memberikan kontribusi yang sangat signifikan dalam pengembangan pembaruan pemikiran hukum Islam. Jika hal itu terjadi, maka dapat dijamin pula bahwa pembaruan hukum Islamm akan menjadi semarak dan berkembang ke arah yang lebih dinamis lagi.

Pemikiran Syaltut lainnya yang cukup signifikan yang dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan dan pembaruan hukum Islam adalah prinsip mengedepankan persamaan hak di hadapan hukum demi keadilan dan nilai kemanusiaan di atas sekat-sekat sosial agama, sosial kemasyarakatan dan perbedaan gender. Hal itu dapat dilihat dalam pemikirannya mengenai beberapa masalah pidana (jinayah). Dalam masalah pidana, secara konsisten Syaltut berpegang kepada supremasi hukum atas dasar: Pertama, keadilan yang menurutnya bersifat universal. Kedua, kemanusiaan yang luhur. Ketiga, persamaan hak di hadapan hukum. Dengan prinsip tersebut, Syaltut menolak diskriminasi dalam penerapan hukum. Oleh karena itu menurutnya, tidak ada perbedaan perlakuan di hadapan hukum antara orang Islam dan non Islam, antara orang lakilaki dan wanita, antara orang merdeka dan hamba sahaya, antara orangtua dan anaknya. Semuanya adalah sama di hadapan hukum. Dengan demikian, meletakkan supremasi hukum itu menurut Syaltut harus di atas sekat-sekat sosial agama, sosial kemasyarakatan dan perbedaan gender. Pemikirannya mengenai masalah pidana ini, memang berbeda dengan pendapat di kalangan jumhur ulama.

Hal itu antara lain tercermin pula dari pendapatnya bahwa diyat (denda/kompensasi) seorang wanita atas korban perlukaan atau pembunuhan disamakan dengan diyat seorang laki-laki. Sementara dalam kasus tersebut, jumhur berpendapat bahwa diyat seorang wanita itu separuh dari diyat seorang laki-laki. Argumentasinya tentang persamaan hak di hadapan hukum berdasarkan rasa keadilan yang bersifat universal dan nilai kemanusian yang luhur ini, mencerminkan penolakkan terhadap adanya diskriminasi suatu perlakuan hukum yang sangat ditentang oleh Syaltut dalam pemikiran hukumnya. Bedasarkan prinsip yang dipegangi yaitu berlandaskan kepada supremasi hukum atas dasar, keadilan yang bersifat universal, kemanusiaan yang luhur serta persamaan hak di hadapan hukum, maka Syaltut telah memberikan kontribusinya dalam mencairkan sekat-sekat sosial kemasyarakatan, sosial keagamaan dan atribut-atribut lain yang selama ini masih kokoh dipegangi kalangan jumhur. Dengan demikian, dalam iklim sosial politik dewasa ini, di mana orang muslim hidup berdampingan dengan warga non muslim dalam satu wadah negara bangsa dan dalam suatu komunitas masyarakat yang heterogen, maka pemikirannya merupakan kontribusi yang sangat signifikan.

Dalam bidang muamalah, Syaltut bersikapfleksibel. Menurutnya prinsip syari'at Islam dalam bidang muamalah adalah terpenuhinya *maslahah* dan terlindungi hak-hak serta meningkatkan taraf hidup. Apalagi, jika suatu masalah itu tidak ada larangan dalam nas, maka hal itu menurutnya diperbolehkan. Pendapatnya ini sesuai dengan kaidah berikut

اَلأَصْلُ فِي الْأَشْـيَاءِ الإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

(Bahwa hukum yang asal (dasar) atas segala sesuatu itu boleh sehingga ada dalil yang mengharamkannya).

Pemikirannya dalam bidang muamalah ini memberikan keluasan kepada ummat untuk mengembangkan potensinya, selama hal itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip umum dalam bermuamalah. Dengan demikian, terbuka luas bagi tumbuhnya berbagai aktivitas perekonomian. Kemudian secara otomatis akan terbuka pula lapangan kerja bagi setiap orang. Sekaligus juga akan mengurangi pengangguran yang banyak menjadi problem setiap negara. Yang kelanjutannya, akan menambah kesejahteraan warga masyarakat. Lagi pula dari aktifitas muamalah itu dapat mendatangkan pemasukan kepada negara. Dengan demikian, mempunyai manfaat ganda, yaitu terpenuhinya *maslahah fardiyyah* (individu) dan *maslahah jam'iyyah* (masyarakat) dalam hal ini termasuk juga negara.

Pendekatan *maslahah* digunakannya dalam bidang muamalah ini mengantarkan kepada suatu pendapat bahwa keuntungan dari Bank Tabungan Kantor Pos itu boleh (tidak haram) dan aktivitas obligasi itu tidak bertentangan dengan syari'at Islam. Dalam pemikiran hukumnya, Syaltut berasumsi bahwa terwujudnya suatu *maslahah* itu sesuai dengan kondisi dan situasi yang ada saat suatu masalah itu terjadi, sehingga mendorong seorang mujtahid untuk melakukan ijtihad. Ia menyatakan dalam tesisnya sebagai berikut:

تَخْتَلِفُ الْمَصْلَحَةُ فِيْهِ بِتَغَيُّرِ الأَزْمِنَةِ وَالأَمْكِنَةِ وَالأَشْخَاصِ وَمِن هُنَا وَجَدَ الإِجْتِهَادُ

(Perbedaan adanya suatu *maslahah* dalam suatu perkara itu tergantung pada berubahnya masa (situasi kondisi), tempat dan individu, dari sini kemudian muncul ijtihad).

Dengan pemikiran seperti yang dikemukakan tersebut, dapat dimaklumi jika ia berpendapat, bahwa seorang yang melakukan perzinaan dengan istri orang lain dan melanggar kehormatannya, maka laki-laki tersebut bisa dikenakan hukuman had walaupun tanpa ada empat orang laki-laki sebagai saksinya. Sementara itu nas al-Qur'an (al-Nisa' (4) ayat: 15) dan al-Nur (24) ayat: 4 dan 13) mengharuskan adanya empat orang saksi dalam kasus perzinaan, sehingga seseorang dapat dijatuhi hukuman had.

Dikenakannya hukuman had dalam kasus tersebut, karena adanya *maslahah* yang menghendakinya. Yaitu agar kehormatan seseorang, kerukunan rumahtangga dan ketenangannya terjaga, serta terjaga pula rangkaian silsilah keturunannya. Karena menjaga keturunan (*hifdun nasli*) adalah termasuk lima *maslahah* (*al-mashaalihul khomsah*) yang harus dijaga dan dipelihara dalam kehidupan. Dari sini juga terlihat, bahwa Syaltut dalam pemikiran hukumnya selalu konsisten yaitu menjadikan kelestarian rumah tangga (perkawinan), ketenangannya dan kehormatannya menjadi pertimbangan dalam alasan pemikirannya. Apalagi keutuhan rumahtangga terkandung *maslahah* yang besar. Pemikiran hukum Syaltut mengenai saksi perzinaan tidak harus empat orang laki-laki, sekilas kelihatan mendahulukan *maslahah* dari pada nas. Namun jika dicermati, yaitu manakala terjadi kekhawatiran besar akan kehancuran suatu jalinan rumah tangga karena keluhuran moralitas (*al-ahlakul karimah*) terabaikan, akibat masalah perzinaan yang merebak, kiranya *maslahah* yang lebih besar akan terabaikan. Padahal hukum Allah itu ditegakkan atas sendi keluhuran moralitas (*al-akhlaq al-karimah*). Oleh karena itu, Umar Ibn Khattab pernah mendera peminum khamer delapan puluh kali, walaupun

pada zaman Nabi sendiri peminum khamer hanya didera empat puluh kali. Prinsip mengedepankan *maslahah* ini, tercermin dalam tesis Syaltut yang selalu ditegaskan dalam berbagai kesempatan yaitu:

اِذَا وُجِدَتِ الْمَصْلَحَةُ فَثَمَّ شَرْعُ اللهِ

(Jika *maslahah* itu didapatkan disitulah syari'at Allah).

Oleh karena itu dalam merespon masalah baru yang timbul di masyarakat akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, terlihat Syaltut menjadikan *maslahah* sebagai acuan dalam pemikiran hukumnya. Hal ini terlihat pada masalah inseminasi buatan, masalah Keluarga Berencana dan masalah lainnya. Pada kenyataannya urgensi *maslahah* itu terdapat pada semua bentuk hukum, baik hukum yang bersumber pada wahyu maupun hukum yang tidak bersumber pada wahyu.[17] Keterikatan *maslahah* dengan dua orientasi (dunia dan akhirat) merupakan suatu ciri yang melekat dalam hukum Islam. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Izuddin Ibn Abd al-Salam sebagai berikut:[18]

Penggunaan *maslahah* sebagai pertimbangan hukum, sesungguhnya bertujuan untuk menghilangkan kesempitan umat manusia.[19] Atas dasar berbagai pertimbangan dan pemikiran sebagaimana yang dikemukakan di atas, maka dapatlah dimaklumi, bahwa ia telah menyandarkan ijtihadnya yang begitu menonjol dalam menggunakan *maslahah*. Untuk

[17] Muhammad Said Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Damsyiq: al-Maktabah al-Amawiyyah, 1969), 45-59.

[18] Izuddin Ibn Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, (Bairut: Dar al-Ma'rifah, ttp), 3.

[19] Lihat al-Syatibi, *al-I'tisam*, (Riyad: Maktabah al-Riyad al-Haditsah, ttp), 124-125.

itu secara tegas Ia menyatakan urgensinya *maslahah* dalam manusia, terialisirnya keadilan dan terjaganya hak-hak (individual / masyarakat). Di sini pandangan Syaltut sangat transparan sekali, bahwa Islam adalah agama yang mengedepankan *maslahah* bagi kehidupan manusia dan menjadikan keadilan sebagai suatu prinsip yang harus direalisir.

Dengan demikian, hak-hak seseorang akan terjaga dan terlindungi. Dalam uraian sebelumnya telah dikemukakan, bahwa Syaltut dalam melakukan ijtihad menggunakan al-Qur'an, al-Sunnah dan al-ra'yu. Al-ra'yu adalah suatu pandangan yang keluar dari hati nurani setelah melalui penelitian dan proses berpikir yang matang dan mendalam, dalam rangka mencapai suatu kebenaran berdasarkan indikasi yang ada.

5. Kontribusi Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Gerakan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Berangkat dari pemikiran Fazlur Rahman yang mengatakan bahwa hukum Islam (dalam pengertian fiqih) bukanlah suatu hal rigid, dan sakral terhadap perubahan-perubahan, karena hukum Islam dituntut untuk mampu memberikan jawaban-jawaban yuridis terhadap berbagai tuntutan dan persoalan hidup serta kehidupan manusia, sementara dinamika kehidupan senantiasa menimbulkan perubahan-perubahan. Oleh sebab itu, peluang kajian hukum Islam di Indonesia haruslah senantiasa terbuka, dan haruslah dilakukan dengan memerhatikan implikasi-implikasi sosial dari penerapan produk-produk pemikiran hukumnya, di samping tetap menjaga relevansinya dengan

kehendak doktrin Al-Qur'an dan al-Sunnah tentang tingkah laku manusia.

Berdasarkan hal tersebut itu, memahami hukum Islam secara kontekstual merupakan suatu keharusan agar hukum Islam senantiasa aspiratif, akomodatif dan relevan dengan perkembangan zaman. Pemahaman secara kontekstual meniscayakan adanya pengerahan daya nalar umat Islam yang populer dengan sebutan ijtihad. Sebagaimana yang dikemukakan Fazlur Rahman[20] bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup selama perubahan dan pergeseran situasi dan kondisi masih tetap berlangsung. Tuntutan ijtihad terutama dalam soal-soal muamalah, untuk saat ini sangat besar dan mendesak, terutama dalam soal-soal ekonomi dan keuangan, dan juga berbagai temuan ilmiah yang berkaitan dengan soal-soal kemanusiaan. Misalnya, jasa bank yang menawarkan berbagai produk tukar menukar uang, dan juga produk-produk hukum lainnya yang mungkin dari perspektif hukum dapat menjadi hal yang masih kontroversial.

Kehadiran Fazlur Rahman dalam peta pemikiran hukum Islam seolah-olah merupakan jawaban kritis metodologi dalam pembaruan hukum Islam yang selama itu menjadi perdebatan di antara para ahli hukum Islam. Dalam sejumlah karyanya, Fazlur Rahman selalu menekankan perlunya aspek metologi dalam pembaruan hukum Islam di masa yang akan datang, sebab hukum itu merupakan aspek yang dominan dan menentukan di dalam pemikiran Islam. Secara keseluruhan cukup banyak buku-buku dalam berbagai bidang pengetahuan yang ditulis oleh Fazlur Rahman, dan buku-buku

[20] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terjemahan Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Pustaka, 1414 W / 1995 M), v-viii.

yang ditulis itu telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Dalam beberapa kajian historis yang ditulisnya, Fazlur Rahman berusaha menemukan akar-akar penyebab terjadinya kemacetan intelektual Islam secara umum dan terapinya. Ia merumuskan konsep-konsep tentang dasar-dasar metodologi hukum Islam, yakni Al-Qur'an, al-Sunnah, Ijtihad dan ljma' dan sekaligus ia merumuskannya dalam konsep-konsep metodis dalam berbagai pemahaman ilmu pengetahuan Islam kontemporer.

Pemikiran Fazlur Rahman tersebut sejalan dengan usaha gerakan pembaruan hukum Islam di Indonesia yang dilaksanakan oleh para cendekiawan Muslim di Indonesia sejak 1970-an yang disponsori oleh Hazairin. Langkah pertama yang dilakukan oleh Hazairin adalah berusaha mendepak teori *receptie* (yang disebutnya dengan teori iblis) yang dibuat oleh pemerintah kolonial Belanda atas tipu daya orientalis Snouck Hurgronje. Teori tersebut menyatakan bahwa hukum Islam baru boleh dilaksanakan untuk menyelesaikan kasus-kasus hukum kekeluargaan bagi umat Islam apabila hukum Islam tersebut telah diterima oleh hukum adat. Kemudian Huzairin berusaha meyakinkan bangsa Indonesia bahwa dengan laku UUD 1945, teori *receptie* ini sudah terkubur secara formal dan dengan sendirinya tidak perlu dihiraukan lagi. Teori beliau ini disebut dengan teori *receptie* exit yang selanjutnya dikembangkan oleh Sayuti Thalib dengan teorinya yang disebut dengan teori *receptie a contrario*, yang menyatakan bahwa hukum adat boleh dipakai kalau sudah beradaptasi dengan hukum Islam, jadi kebalikan dari teori *receptie*. Meskipun teori *receptie* sudah terkubur secara formal, tetapi sisa-sisa pengaruh pemikiran teori *receptie* ini sangat menghujam kuat dalam lubuk hati

sanubari sebagian ahli hukum di Indonesia. Penganut aliran teori *receptie* ini beusaha keras agar hukum Islam tidak perlu masuk dalam sistem hukum di Indonesia dan berusaha agar dalam penyusunan kodifikasi berbagai aturan hukum untuk dijadikan hukum positif di Indonesia, hukum Islam hendaknya harus disingkirkan.

Pemikiran Iqbal dalam konteks pembaruan hukum Islam adalah sejalan dengan tesis-tesis pemikiran Fazlur Rahman dalam pembaruan hukum Islam yang dapat dijumpai beberapa buku yang ditulisnya. Hampir dalam setiap karya Fazlur Rahman ditemukan bahasan tentang pembaruan hukum Islam. Ia dengan tegas mengatakan bahwa pintu ijtihad belum ditutup. Tujuan dari hukum Islam adalah untuk mewujudkan kesejahteraan di dunia dan kebahagiaan di akhirat bagi umat manusia. Maka prinsip hukum yang harus dikedepankan adalah kemaslahatan umat yang berasaskan kepada keadilan dan kemanfaatan serta mencegah timbul kerusakan. Oleh karena itu, peranan para pembina hukum Islam (para mujtahid) bila menghadapi hal-hal yang belum diatur oleh nash, maka ia harus menggunakan ijtihad dalam artian yang lebih luas dari *qiyas* (analogi), agar kebutuhan masyarakat kepada hukum dapat terpenuhi. Ijtihad adalah sokoguru pembinaan hukum Islam dan hukum Islam yang benar pasti tidak berlawanan dengan akal, sebab hukum Islam dalam artian fiqih itu merupakan produk penalaran hasil renungan yang mendalam dengan menggunakan pengetahuan inderawi.

Selain dari dua tokoh pembaruan hukum Islam di Indonesia sebagaimana yang telah diuraikan di atas, tercatat nama-nama sejumlah cendekiawan Muslim seperti Mukti Ali, Ibrahim Husen, Nurcholis Majid, A. Syafi'i Ma'arif,

Busthanul Arifin, Sayuthi Thalib, Munawir Sjadzali, dan Amir Syarifuddin yang selalu menganjurkan agar segera diadakan pembahasan pemikiran dan hukum Islam di Indonesia. Mereka sependapat bahwa perubahan hukum Islam merupakan suatu hal yang sangat mendesak untuk dilaksanakan dan perlunya reformasi fiqih dengan cara mengkaji ulang teks-teks fiqih klasik serta menyesuaikan dengan kondisi masa kini dengan bernuansa Indonesia. Selain itu juga perlu dilakukan reinterpretasi terhadap teks hukum yang dalam metodologi hukum Islam disebut dengan ijtihad baru. Pemikiran para cendekiawan Muslim ini adalah sejalan dengan apa yang ditulis oleh Fazlur Rahman dalam beberapa bukunya yang pada intinya diperlukan pembaruan hukum Islam untuk mengatasi keterbelakangan dan menghindari taqlid yang membuat manusia menjadi jumud. Solusi yang ditawarkan Fazlur Rahman bahwa umat Islam harus kembali kepada ajaran pokok yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah dan meninggalkan ajaran yang tidak sesuai dengan ajaran pokok melalui dibangkitkan kembali jtihad yang sebelumnya dianggap oleh sebagian ulama sudah tertutup. Dengan demikian, ajaran Islam tidak hanya responsif terhadap berbagai masalah aktual, tetapi juga akan terjadi reinterpretasi terhadap Al-Qur'an dan al-Sunnah serta vitalitas terhadap posisi umat Islam dewasa ini.

Melihat usaha pembaruan hukum Islam di Indonesia menunjukkan adanya kecenderungan kepada corak new-modernisme yang selalu dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Ini dapat direpresentasikan dalam peraturan perundang-undangan yang menjadi produk legislasi di Indonesia. Ciri-cirinya adalah: *Pertama*, mempertimbangkan seluruh tradisi Islam, baik yang bersifat tradisional maupun yang bersifat modern; *kedua*, Pembedaan antara Islam normatif

dan historis, Islam konseptual dan Islam aktual; *ketiga*, digunakannya metode ilmiah dalam upaya reformasi hukum Islam, berdasarkan khazanah intelektualisme Islam klasik dan akar-akar spiritualisme Islam. *keempat*, penafsiran Al-Qur'an dan al-Sunnah secara sosiologis dan kronologis; *kelima*, ada pembedaan antara ideal moral dengan legal spesifik, dengan mengedepankan ide moral, *keenam*, upaya mensistematisasi metode penafsiran modernisme klasik; dan *ketujuh*, memasukkan masalah kekinian ke dalam pertimbangan reinterpretasi Al-Qur'an.[21]

Berdasarkan uraian yang telah disebutkan di atas dapat dipahami bahwa cendekiawan Muslim Indonesia yang memelopori dan menggerakkan pembaruan hukum Islam adalah cendekiawan yang beraliran modernis sebagaimana juga Fazlur Rahman. Islam modernis adalah sekelompok umat Islam yang menghendaki agar ajaran Islam mampu memberikan kontribusi secara nyata dalam memecahkan berbagai masalah sosial sepanjang zaman dan di mana pun. Hal ini penting di karena sesuai dengan misi Islam, yaitu untuk memberikan rahmat bagi seluruh alam dan sepanjang zaman. Oleh karena itu, hukum Islam yang digali dari Al-Qur'an dan al-Sunnah ditinjau harus ditinjau ulang setiap zaman untuk dilihat secara kritis apakah pemikiran tersebut masih cocok atau sudah ketinggalan zaman. Untuk itu pintu ijtihad selalu terbuka bagi umat Islam mampu dan berkepribadian yang baik untuk melaksanakannya. Dengan demikian, hukum Islam diharapkan selalu relevan dengan tuntutan zaman.[22]

---

[21] Ahmad Rofiq, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 173

[22] NJD Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terjemah Machnun Husein (Surabaya: Amar Press, 1991), 95-96.

Pemikiran Fazlur Rahman dalam berbagai bidang hukum yang dihasilkan dengan metodologi penelitian sebagaimana telah diuraikan di atas telah menghasilkan *qanun* tentang hukum Islam di Pakistan dan beberapa negara Islam lain. Kehadiran Kompilasi Hukum Islam yang diberlakukan dengan Inpres Nomor 1 Tahun 1991 juga banyak mempunyai kesamaan secara substansi dengan *qanun* (undang-undang) dari negara-negara Islam yang lebih dahulu mengadakan pembaruan hukum Islam (*fiqh*) dan menyesuaikan dengan kondisi dan situasi sekarang ini. Banyak hal-hal yang baru terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam, yakni masalah hak isteri untuk bercerai, masalah kesaksian wanita, masalah wasiat wajibah, ahli waris pengganti, kawin wanita hamil, kawin antaragama dan masalah hibah dapat diperhitungkan sebagai warisan, dan banyak lagi hal-hal yang lain yang tidak bisa disebut satu per satu. Kompilasi Hukum Islam ini merupakan ijma' para ulama yang masih perlu diperjuangkan untuk ditingkatkan statusnya menjadi undang-undang (*qanun*). Hal-hal yang tersebut dalam Kompilasi Hukum Islam ini, hampir semuanya dapat dijumpai dalam buku-buku yang ditulis oleh Fazlur Rahman dalam upaya pembaruan hukum Islam dewasa ini. Untuk jelasnya dapat dilihat dalam buku-buku yang ditulis oleh Ghufron A. Mas'adi bagian lampiran (*appendiks*) tentang beberapa pendapat Fazlur Rahman dalam bidang hukum Islam.

Demikianlah beberapa hal pemikiran Fazlur Rahman tentang epistemologi pembaruan hukum Islam yang dikaji dari segi filsafat hukum. Uraian ini merupakan pokok-pokok pemikiran yang perlu dikembangkan secara terus menerus karena pemikiran Fazlur Rahman dalam perkembembangan hukum Islam di masa yang akan datang sangat menentukan

dan sesuai dengan konsep pelaksanaan modernisasi dewasa ini.

B. Munawir Syadzali

1. Riwayat Hidup

Munawir Syadzali, mantan menteri agama RI pada Kabinet IV dan V, lahir di Klaten Jawa Tengah pada tanggal 7 November 1925. Pendidikan pertama yang ditempuhnya adalah Madrasah. Setelah menamatkan Sekolah Menengah Pertama / Tinggi Islam Mambaul 'Ulum di Solo, ia menjadi guru di Unggaran Semarang. Selama masa perjuangan RI, ia menyumbangkan tenaganya sebagai penghubung antara markas Jawa Tengah dengan badan-badan kelaskaran Islam.

Kariernya dalam lingkungan Departemen Luar negeri dirintisnya sejak tahun 1950 ketika ditugaskan pada seksi Arab atau Timur Tengah. Di luar negeri beliau bertugas berturut-turut di Washington DC (1955-1959) dan Colombo (1963-1968), menjabat sebagai wakil Kepala Pemerintahan Perwakilan RI di London (1971-1974), Duta Besar RI untuk Emirat Kuwait, Bahrain, Qatar dan Perserikatan Emirat Arab (1976-1980). Tugas dalam negeri yang pernah dijabatnya adalah sebagai Kepala Bagian Amerika Utara (1959-1963), Kepala Biro Tata Usaha Pimpinan Deplu, Kepala Biro Umum Deplu (1975-1976), Staf Ahli Menteri Luar negeri dan Dirjen Politik Deplu (1980). Pendidikan akademis di luar negeri antara lain: Universitas Exeter, Inggris (1953-1954), Goerge Town University, Washington DC memperoleh gelar M.A, kemudian beliau menjadi guru besar dan mengajar di Program Pascasatjana LAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

2. Gagasan Pemikiran Hukum Islam Menurut Munawir Syadzali

Usaha pembaruan yang dilakukan oleh Munawir cukup banyak, tapi dalam buku ini hanya diungkap sebagian, yaitu masalah warisan dan bunga Bank. Menurut Munawir, masalah waris banyak ulama yang tidak konsisten dengan pendapatnya, sebagai misal ulama menyatakan bahwa anak perempuan hanya menerima separo dari laki-laki. Pendapat para ulama tersebut merujuk pada ayat Al-Qur'an Surah Al-Nisa' [4]:11, [23]

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal

[23] Sayid Sabiq, *Fiqih As-Sunnah*, Jilid III (Beirut: Al- Fiqh, 1983), 424-426.

tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Tetapi dalam praktiknya banyak ulama yang membagikan dengan cara hibah harta benda kepada anak-anaknya sebelum ia meninggal dunia.

Menurut Munawir, sikap seperti itu sama dengan tidak percaya pada sistem hukum waris.yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an. Soal bunga bank, menurutnya, banyak ulama termasuk MUI pada akhir-akhir ini tidak memperbolehkan bunga bank dan menganggap sebagai riba, tetapi menurut beliau kehidupan kita sekarang tidak lepas dari masalah perbankan.

Apa yang dilontarkan Munawir tersebut merupakan usaha ke arah reaktualisasi ajaran Islam. Islam tampaknya harus senantiasa siap dalam berbagai perubahan dan konsekuensinya, yaitu perlunya pembaruan pemikiran Islam. Pemikiran Munawir tersebut sebagai upaya penyesuaian paham-paham keagamaan sebagai akibat oleh kemajuan perkembangan ilmu dan teknologi modern.

Penyesuaian paham-paham keagamaan dalam Islam untuk memenuhi tuntutan perkembangan zaman memerlukan suatu metode yang tepat dengan pendekatan metodologis yang tepat pula. Fazlurrahman[24] menyatakan bahwa tanpa

[24] Safi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung:

suatu metodologi yang tepat dalam memahami Islam dan seluruh pesannya orang akan sulit menangkap dengan jelas mengenai pondasi teologis persoalan nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, Rahman berkali-kali menegaskan bahwa Al-Qur'an harus dijadikan pedoman pertama dan utama dalam memahami Islam.

Menurut Munawir, konsep ijtihad seharusnya diformulasikan kembali, sebab selama ini ijtihad hanya dipahami sebagai usaha menemukan suatu konsep yang tidak ditemukan dalam Al-Qur'an dan Hadits. Ijtihad masih diperlukan meskipun ada Al-Qur'an dan hadits. Ijtihad yang dimaksudkan oleh Munawir adalah untuk memahami kembali pesan dan semangat yang diajarkan oleh Al-Qur'an dan Hadits. Menurut beliau, justru Umar Bin Khattab banyak berijtihad dengan nalarnya. Melihat aspek konteksnya, meskipun telah dijelaskan secara tegas oleh Al-Qur'an misalnya, pencuri laki-laki maupun perempuan harus dipotong tangannya, tetapi Umar tidak melaksanakan ketentuan Al-Qur'an tersebut, termasuk kasus muallaf dan kasus rampasan perang. Kasus seperti itu menurut Munawir merupakan upaya ijtihad.

Pandangan-pandangan Munawir, baik masalah bunga bank maupun waris, bukan tidak beralasan sebab pemahaman beliau berdasarkan pada metodologi historis, yakni memahami ayat Al-Qur'an atas sejarah dan semangat diturunkannya. Yang ingin dilakukan Munawir adalah mendorong umat Islam untuk melakukan ijtihad secara jujur, untuk menjadikan Islam lebih tanggap terhadap berbagai kebutuhan situasi lokal dan temporal Indonesia.

Mizan, 1993), 138.

Mengenai masalah waris sebelum ayat tersebut diturunkan, wanita tidak berhak menerima waris bahkan wanita cenderung dizalimi. Namun setelah Islam datang, derajat wanita diangkat dan diberi hak waris. Kondisi wanita saat sekarang berbeda dengan kondisi wanita zaman Rasul. Wanita saat sekarang banyak yang mencari nafkah atau bekerja bahkan terdapat sebagian wanita menjadi penyanga rumah tangga. Oleh karena itu hal yang wajar bila pendapat Munawir mengenai waris tersebut dilontarkan.

Mengenai pemikiran Munawir masalah waris 2 : 2 atau bagian waris wanita dan laki-laki sama, ini bisa diterima dengan alasan kaum wanita dan laki-laki sama kedudukannya di hadapan Allah, yang berbeda hanyalah takwa dan imannya kepada Allah Kajian hukum waris memang perlu ditinjau kembali, mengingat masalah waris bukan persoalan *qath'i*, tetapi persoalan *zanniy* dan Islam tidak memperbolehkan meninggalkan keturunan dalam keadaan lemah termasuk dalam masalah ekonomi.

Mengenai gagasan bunga bank yang dilontarkan oleh Munawir, kita bisa membandingkannya dengan pendapat salah satu pakar tafsir sebagai bahaii kajian mengenai kategori riba. Menurut Quraish Shihab, [25]

> Tidak pula termasuk dalam pengertian riba, jika seseorang yang memberikan kepada orang lain harta (uang) untuk diinvestasikan sambil menetapkan baginya dari hash usaha tersebut kadar tertentu, karena transaksi ini menguntungkan bagi pengelola dan bagi pemilik harta, sedangkan riba yang diharamkan merugikan salah seorang tanpa satu doss (sebab) kecuali keterpaksaannya,

[25] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 267.

serta menguntungkan pihak lain tanpa ia berusaha kecuali penganiayaan dan kelobaan."

Dengan demikian, tidak mungkin ketetapan hukumnya, menjadi lama dalam pandangan keadilan Tuhan dan tidak pula kemudian dalam pandangan seorang yang berakal atau berlaku adil.

Merujuk pada pendapat Quraish Shihab di atas maka bunga bank yang dilontarkan oleh Munawir tersebut diperbolehkan atau tidak haram dengan alasan uang yang disimpan masyarakat di bank, baik dalam bentuk tabungan maupun deposito, oleh pihak bank digunakan untuk menyalurkan modal kepada orang yang memerlukan dana dalam melaksanakan usahanya. Bank merupakan lembaga yang bergerak dalam usaha dagang dengan sasaran memperoleh keuntungan. Usaha dagang yang dilakukan oleh pihak bank tersebut memperoleh keuntungan. Keuntungan tersebut dibagi dengan para nasabah atau masyarakat yang menyimpan uangnya di bank dengan persentase yang telah ditentukan. Dengan demiki:an, bunga bank yang diberikan kepada nasabah merupakan bagi hasil keuntungan usaha bank.

Arti penting reaktualisasi Munawir di atas terletak di balik retorika masalah pewarisan. Jika diteliti lebih lanjut, bahwa kerangka pemikiran teologisnya tampak mengindikasikan bahwa ia cenderung berpandangan bahwa terdapat perintah-perintah Al-Qur'an tertentu yang terutama berkaitan dengan masalah-masalah sosial, bukan ritual yang tidak lagi sejalan dengan tuntutan-tuntutan masa kini, di antaranya masalah pembagian waris dan perbudakan. Selain itu, ia berpandangan bahwa telah terjadi perubahan situasisituasi sosial di kalangan

umat Islam. Dalam kasus ini walaupun tidak semuanya ia meniru atau mencontoh Umar ibn Al-Khatab Khalifah kedua.

C. Mohammad Arkoun

1. Riwayat Hidup

Mohammad Arkoun lahir tanggal 1 Pebruari 1928 di Taourito Mimoun; Kabilia sebelah Timur Aljir, suatu daerah yang terletak di pegunungan Berber. Suasana pegunungan yang alami, sejuk dan penuh kedamaian membuat orang akan merasa senang mendiaminya. Wilayah tersebut telah mencetak pribadi, termasuk di antaranya penguasaan tiga bahasa. Bahasa Kabilia merupakan bahasa penduduk asli Berber yang diwarisi Afrika Utara di zaman pra-Islam dan pra-Romawi. Bahasa arab yang dibawa bersama ekspansi Islam sejak abad pertama hijriah dan. Bahasa Prancis, yang dibawa oleh bangsa yang menguasai Aljazair antara tahun 1830-1962. Sampai batas tertentu tiga bahasa itu sendiri menjadi bahasa dominan yang dikuasai rakyat dalam berkomonikasi.

Selama menjalani masa-masa studi, Arkoun sangat menyadari bahwa bahasa, pemikiran, sejarah dan kekuasaan merupakan bagian-bagian yang dapat menjalin interaksi, baik melalui tulisan maupun bahasa lisan, walaupun mempunyai perbedaan antara kedua bentuk penggunaan komunikasi tersebut. Hal tersebut amat menarik perhatiannya, selaku Muslim, perkembangan dunia Barat banyak memberikan inspirasi intelektual yang mendorong cita-citanya untuk bergelut lebih inters alas persaingan-persaingan di negaranya tehadap sikap rasional dan kritis terhadap Barat.

Karier studi yang dilalui sekitar tahun 1950-1954. Ia tercatat sebagai mahasiswa di Universitas Aljir, yang mendalami sastra dan bahasa Arab. Sambil mengajar bahasa Arab pada salah satu Sekolah Menengah Atas di pinggiran kola Aljazair. Tahun 19541962. Ia mendaftarkan diri menjadi mahasiswa di Paris dan menetap di sana. Selama di Prancis, kegandrungannya terhadap sastra, bahasa bahkan pemikiran Islam semakim tinggi. Kesempatan untuk mengabdikan ilmunya di Paris, tercatat ketika ia diserahi tugas mengajar di Sorbone, Paris, tahun 1961. Puncak penguasaan pengetahuan diperoleh ketika ia mempertahankan disertasi Doktor tahun 1969, dengan topik "Humanisme Pemikiran Etika Ibn Miskawaih."

2. Gagasan Pemikiran Hukum Islam Arkoun

Sejak menetap di Prancis itulah ketazaman pemikirannya tentang-Islam dan sejumlah problematika umat makin terarah. Penguasaan atas pengetahuan dan peradaban Barat telah meyakinkan sejumlah universitas besar di Eropa, yang kemudian memintanya untuk mengajar sebagai dosen terbang di sejumlah negara, seperti mengajar di Lyon University, di Aljazair, dan guru besar negeri Belanda (Amsterdam), menjadi anggota kehormatan Panitia Nasional Prancis untuk Etika dalam Ilmu Pengetahuan Kehidupan dan Kedokteran serta Majelis Nasional untuk AIDS.

Bidang ilmiah lainnya sebagai Direktur Studi Islam terkenal Arabia. Sujumlah karya besar Arkoun antara lain adalah sebagai berikut.

a. *La pensee arabe* (Dunia Pemikiran Arab), Paris 1973.
b. *Overtures Sura I 'Islam* (Catatan-catatan Pengantar

untuk Memahami Islam).

c. *Contribution atitude de Islam humannisme arabae au IV/X siede: Miskawayh Philosiphe et historien* (Sumbangan pada Pembahasan Humanisme Arab pada Abad IV/X: Miskawaih sebagai Filusuf dan Sejarawan), Paris, Grancher, 1989.
d. *Essais sur la pensce Islamique* (*Esai-esai tentang Pemikiran Islam*), Paris Vrin, 1973
e. *Lectures de Coran* (Tokoh tentang Al-Qur'an) Paris, 1982.
f. *Pour une Critique de la Raison Islamique* (Demi Kritik Nalar Islami) Paris, 1984.

Berdasarkan karya ilmiahnya tampak besar sekali perhatian Arkoun terhadap persoalan dalam Islam yang intinya dapat dikelompokan dalam pemikiran Islam yaltu masalah kemasyarakatan, pemahaman tentang kitab suci, pengertian etika, serta kaitannya antara Islam dan modernitas. Dalam studinya ia menggunakan pendekatan ilmu sosial untuk memahami Islam sebagai suatu agama yang dianut oleh masyarakat majemuk di zaman modern.

Kebanyakan karya Arkoun ditulisnya dalam bahasa Prancis, dan bagi kalangan intelektual yang tidak memahami bahasa Prancis, sulit secara langsung mendapatkan pemahaman alas pemikiran-pemikirannya. Pada bagian tulisan tentang Arkoun lebih banyak menyoroti esensi pemikirannya dalam bentuk pemahaman umum saja tidak mengemukakan ide-ide kongkretnya, apalagi karya Arkoun tergolong sulit untuk dipahami secara selintas.

Islamisasi pengetahuan dan Barat, Arkoun mempunyai wewenang dan keunikan tersendiri dalam menggagas

pemikirannya. Ia tampaknya memahami betul tentang Barat dalam segala seluk-beluknya. Kebanyakan pemikirannya selain terilhami oleh gagasan-gagasan Barat kontemporer, juga ada upayanya untuk menghidupkan pemikiran dalam model atau corak baru; Usahanya terbaca dari buku yang disunting Johan Hendrik Meuleman dan ditetjemahkan Rahayu S. Hidayat.

Arkoun menganjurkan untuk melakukan usaha pembebasan atas pemikiran Islam dari kejumudan dan ketertutupan dengan pendekatan kajian historic dan kritis dan dengan perangkat pemikiran ilmu pegetahuan Barat mutakhir. Pemikirannya banyak mengarah kepada usaha para peneliti Islam yang mendekati Islam melalui karya-karya tertulis dari berbagai tokoh klasik. Mengenai hal yang menyangkut pemikiran logic dan rasional seperti filth, terutama teologi, agar melampaui Batas studi Islam tradisional, Hal tersebut tampak bahwa tulisan Arkoun memusatkan perhatian pada tokoh-tokoh besar seperti Miskawaih dan tokoh lainnya.

Cara ia menganalisis teks melewati batas studi dengan meminjam berbagai unsur filsafat, ilmu-ilmu sosial dan humaniora Barat mutakhir yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu ia menggabungkan dalam berbagai karya antara Islam dengan berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir guna membebaskan pemikiran Islam dari kejumudan dan ketertutupan agar dan umat Islam bisa menghadapi tantangan modern."[26]

Landasan utamanya adalah pengetahuan modern yang menjadi pendekatan Arkoun terhadap Islam. Karena, menurutnya, sejarah masyarakat Islam sangat berkaitan dengan masyarakat Barat. Tidak ada dikotomi antara

[26] Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, terjemahan Yudian W Aswin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: LPMI, Pustaka Pelajar, 1996), xiv.

pemikiran Barat dengan pemikiran Islam. Keduanya harus dihargai. Keduanya perlu dievaluasi, mengingat konteks sejarah ada rumpun dalam "kelompok ahli-ahli kitab" yang menurutnya untuk mereformasi universalitas tanpa merusak partikularitas. Dalam sejarah terletak dunia yang tanpa batas. Perkembangan mutakhir tentang pemikiran ilmuilmu keislaman, telah menerima ilmu ushul-fiqih dalam fungsi metodologi projektifnya merupakan suatu dukungan ilmiah dan intelektual bagi sifat agama dalam hukum Islam. Suatu dekonstruksi kritis gagasan dan tipe rasionalitas penting untuk secara modern menilai kembali wahyu sebagai gejala budaya dan sejarah yang kompleks

Arkoun sangat mendorong adanya Islamologi terapan dalam pengembangan pemikiran dan nalar Islam. Menurutnya, berbagai karya klasik, saat itu menjadi kajian penting masyarakat Barat. Suatu pendekatan atau metodologis yang tidak mungkin terabaikan adalah bahwa ada nasib kesejarahan antara Barat dan Islam dalam konteks historis. Hal tersebut berarti menonjol kesejatian Islam yang ada selama ini perlu keterbukaan terhadap peradaban modern dalam semua peradaban materialnya.

Catatan yang penting dalam pemikiran Arkoun adalah tentang perlunya kesadaran dan daya kritis tinggi untuk mecermati khazanah pengetahuan Barat yang dipakai dalam mengkaji nilai Islam. Ia sebenarnya punya filterisasi atas Barat untuk memadukannya dengan Islam. Pisau analisisnya adalah perangkat teoretis Barat yang digunakannya untuk mengislamisasikan nilai yang terbaratkan. Selain itu, ia juga ingin menyatukan semua perbedaan indentitas sesama umat Islam, bahkan dengan nonMuslim. Mencitrakan Islam baik isi nilai keislaman maupun muatan permukaan dari umatnya,

agar persepsi yang keliru dari masyarakat Barat selama ini terhadap Islam dapat dihilangkan. Mencitrakan Islam, bukan dengan cara menonjolkan Islam dalam keanekaragaman, tapi Islam yang islami dalam kesatuan.

Menurut Arkoun, selama beberapa dasa warisa uniat Islam seakan lupa tentang segala sesuatu yang berbau Barat, juga terkandung berbau Eropa. Walaupun Arkoun banyak menggali, memakai, menerapkan, dan mengidentifikasikan diri dengan pemikiran Eropa, tapi dalam konteks makro, ia masih mempunyai respons mengingatkan akan terselubungnya bahaya Eropa, secara keseluruhan. Eropa perlu dicermati esensi-esensi peradabannya. Jangan hanya diambil permukaannya saja. Kenyataan memperbaiki persepsi ini, tentu saja dilakukan dengan jiwa rasionalistis akomodatif. Umat Islam tidak mungkin membalas kesalahan apologenetik yang lama dengan menampilkan kritik atas rangsangan kelompok orientalis yang mencirikan kesalah-pahaman pandangan mereka atas Islam. Yang terbaik adalah menyadarkan Eropa dari kesalahan mereka dengan memberi makna kharismatik, orisinal yang berwawasan keterbukaan atas nilai Islam.

Sikap Arkoun dalam mencoba memunculkan identitas Muslim untuk menampik bahaya Eropa terlihat dalam karyanya Rethinking Islam yang bahasa aslinya Penser I'Islam (Prancis). Dalam buku itulah ia ingin menyajikan Islam yang tidak semata-mata apologenetik, sebagaimana yang selama ini sering dituduhkan para intelektual (baik Muslim maupun bukan) alas karya-karyanya tentang Islam. Arkoun berusaha menyatakan diri sebagai perwakilan mereka yang mencoba mengedepankan Islam "apa adanya", baik selaku nilai suci maupun sudah terkontekstualisasikan dalam sejarah-sejarah.

Muatan Islam tersebut selain memudahkan kelompok pemula Islam, juga memudahkan bagi kelompok yang meremehkan dan memandang Islam sebagai suatu nilai yang sudah "tercatatkan sejarah". Dari sisi ini, karya-karya Arkoun sangat melewati batas-batas pemikir sebelumnya mengenai Islam.

D. An Na'im

1. Riwayat Hidup, Pendidikan, dan Karya-karya An-Na'im

Abdullahi lahir 6 April 1946 (walaupun dalam Akte kelahirannya tercatat 19 November 1946), di desa al Magawier, Tepi Barat Nile 200 km dari Utara Khartoum. Ia merupakan anak pertama dari sebelas bersaudara yang berasal dari pasangan Ahmed An-Na'im dan Aisha al Awad Osman. Abdullahi memiliki enam saudara laki-laki dan empat saudara perempuan, tetapi dua dari saudara laki-laki dan satu dari saudara perempuannya meninggal di masa kanak-kanak. Ayahnya, Ahmed, hanya belajar al Qur'an, menulis dan membaca di Madrasah, dan tidak pernah mendapat pendidikan formal lagi di atasnya dan ibunya buta huruf. Keluarganya berasal dari wilayah Sudan Utara yang pernah menjadi wilayah Nubia keno yang memeluk agama Kristen Koptik sekitar abad ke-5 M, sebelum akhirnya memeluk agama Islam yang percakapannya menggunakan bahasa Arab selama abad ke-13 dan 14 M.[27]

Ahmed An-Na'im, ayah Abdullahi, mulai bekerja sebagai petani kampung pada usia sebelas tahun. Ia kemudian pergi

[27] Abdullah Ahmed An-Na'im, "Consciousness of Vulnerability", *A Human Rights Message* (1998), 16;

untuk bekerja sebagai pelayan di Angkatan Pertahanan Sudan di kota Shendi, melewati Nile dari al-Magazuier. Akhirnya, ia menjadi anggota prajurit biasa (tamtama) pada usia 17 tahun, dan karirnya sebagai prajurit terus naik pangkatnya hingga ia mengundurkan diri sebagai Brigadier General tahun 1973

Selama masa kanak-kanak, Abdullahi sudah mulai belajar Al-Qur'an di Madrasah kampung dan sempat menghafal al-Qur'an sampai dua juz. Setelah itu, ia melanjutkan ke Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah (1952 s/d 1960) di Atabara, sebuah kota Utara Nile dari desanya, tempat ayahnya bertugas pada waktu itu. Ketika ayahnya pindah ke Omdurman, Abdullahi belajar di Sekolah Menengah alAhfad (1960 s/d 1965). Setelah itu, ia belajar di Fakultas Hukum, Universitas Khartoum (1965-70) dengan meraih gelar LL.B. Pada tahun 1973, ia meraih gelar LL.M dan gelar M.A. Pada tahun 1976, dia meraih gelar Ph.D. dalam ilmu hukum dari Universitas Edinburgh, Skotlandia, tahun 1976.[28]

Meskipun berasal dari negara yang miskin dan terbelakang, An-Na'im mampu menjadi akademikus bertaraf internasional yang sukses. Ia telah melahirkan berbagai karya ilmiah, di antaranya *Toward an Islamic Reformation*; *Civil Liberties, Human Rights, and International Law* yang diterbitkan oleh Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990 yang merupakan karya monumental. Buku ini membedah aspek-aspek ambiguitas pemikiran hukum Islam, baik persoalan metodologi maupun materinya. Di samping itu, karya-karya An-Na'im masih tersebar di berbagai tempat, baik berupa buku maupun artikel.

Hal yang mengemuka dari karya-karya An-Na'im

[28] Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 45.

adalah bangunan epistemologi hukum Islamnya yang telah mengkritik teori dan praktik hukum Islam tradisional. Walaupun pemikiran An-Na'im yang berpijak pada teori nasakh masih bercorak tekstual, tetapi ia telah melahirkan produk hukum Islam yang baru.

2. Gagasan Pemikiran Hukum Islam An-Na`im

Pemikiran An-Na'im dalam menjawab berbagai persoalan hukum (Islam) yang berkaitan dengan hukum perdata, hukum pidana, konstitusi negara, hukum tata negara, hukum internasional, dan hak asasi manusia adalah berdasarkan ketentuan-ketentuan tekstual hukum Islam sebagaimana yang pernah dilakukan oleh para pemikir awal hukum Islam. Walaupun memiliki kesamaan dalam upayanya, tetapi konstruksi dan hash pemikiran hukum An-Na'im telah melahirkan pemikiran alternatif yang berbeda dengan para pemikir awal itu.[29]

An-Na'im memiliki andil yang cukup signifikan dalam menjawab berbagai isu kemodernan seperti persoalan hukum pidana, hukum perdata, hukum internasional, konstitusi negara, hukum tata negara, dan hak asasi manusia yang masih belum terjawab secara memadai walaupun telah muncul berbagai upaya pembaruan atau modernisasi (hukum) Islam, seperti pembaruan yang dilakukan oleh Muhammad 'Abduh, Jamaluddin Al-Afghani, Ahmad Khan, ' Hasan at-Turabi, dan Fazlur Rahman.[30] Lebih-lebih persoalan-persoalan itu kalau dikaitkan dengan persoalan sosial-politik dan praktik hukum, baik yang ada di Sudan khususnya maupun di dunia

[29] P. Bambang Wisudo dan Imam Prihadiyoko, "*Perjalanan Seorang Pemikir Islam*, " Koinpas (23 Januari 2003).

[30] An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*..., 39-40 dan 52.

Islam pada umumnya, yakni penghargaan terhadap martabat manusia (*human dignity*), persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan, dan persamaan Muslim dan non-Muslim. Kajian ini menfokuskan pada pemikiran An-Na'im yang pada awalnya berasal dari Sudan. Karena itu, problem sosial-politik dan praktik hukum di Sudan akan dibahas secara khusus, dilanjutkan dengan pembahasan tokoh yang memengaruhi pemikirannya dan realitas pembaruan Islam yang menjadi salah satu titik batik An-Na'im ketika mengkaji realitas sosial-politik dan praktik hukum Islam yang berkembang di dunia Islam.

3. Realitas Praktis Hukum

Menurut Mohammed Arkoun, upaya penafsiran terhadap teks al-Qur'an dan Sunnah sangat sulit dilepaskan dari pengaruh dan kepentingan politik praktis. Ini berarti bahwa relasi antara penafsiran teks dan kekuasaan politik sering kali saling memengaruhi, yang pada akhirnya juga memengaruhi hasil penafsirannya, yakni penafsiran dogmatik.

Hal ini terlihat jelas dari kemenangan gerakan Islam formalis (tekstualis-teosentris dan tekstual-tradisional) dalam sejarah pemikiran hukum Islam, baik di Sudan khususnya maupun di dunia Islam umumnya. Otoritas individu (seperti para Imam Madzhab dan Mufti) menempati posisi sentral yang mengalahkan nilai rasionalitas Islam?' Adanya arus besar gerakan formalis dan tekstualis (dalam hukum Islam) yang memenangkan percaturan politik di kalangan umat Islam telah memunculkan kesadaran di kalangan umat Islam untuk menempatkan hukum Islam (*fiqh*) sebagai pemikiran hukum yang dapat melampaui realitas aktualnya, sehingga hukum Islam yang pada awalnya hanya untuk menjawab

realitas aktualnya (walaupun ada unsur politisnya) menjadi kekal untuk menjawab semua persoalan di kalangan umat Islam pada era berikutnya.

An-Na'im menilai sahih atau tidaknya sebuah huk (Islam) melalui teori penalaran atau cara kerjanya (baca: *valid-invalid* / sahih-tidak sahib). Setelah itu, An-Na'im juga melihat implikasi teori penalaran itu dalam realitas konkret yaitu apakah produk hukumnya dapat menyelesaikan masalah dan tepat sasaran atau tidak (baca: *correct*-incorect / tepat-meleset). Lebih dari itu, An-Na'im berusaha menilai benar atau tidaknya pernyataan-pernyataan ulama tradisional melalui ukuran-ukuran yang mengindikasikan adanya pembelaan nilai-nilai kemanusiaan. Misalnya, An-Na'im telah mendekonstruksi dan menolak pernyataan. Ulama tradisional yang menyebutkan bahwa Tuhan menjadi sebuah ukuran dalam menilai kebenaran hukum Islam (baca: *truth-error*/benar-salah).

Teori kebenaran itu terbagi menjadi tiga macam: *Pertama*, teori kebenaran koherensi menyebutkan bahwa batu uji kebenaran suatu pemyataan adalah apakah pernyataan tersebut koheren atau konsisten dengan sistem pernyataan sebelumnya yang sudah diandaikan kebenarannya. *Kedua*, teori kebenaran korespondensi menyatakan bahwa suatu pernyataan itu benar kalau isi pengetahuan yang terkandung dalam pernyataan tersebut sesuai dengan objek yang dirujuk oleh pernyataan tersebut. Jaminan kebenaran di sini adalah adanya kesamaan atau sedikitnya kemiripan struktur antara apa yang dinyatakan (proposisi yang diungkapkan dalam kalimat) dan suatu fakta objektif di dunia nyata yang dirujuk oleh pernyataan tersebut. *Ketiga*, teori kebenaran pragmatic menyebutkan bahwa paham pemikiran yang menekankan

akal budi manusia sebagai sarana pemecahan masalah dalam menghadapi persoalan kehidupan manusia, baik yang bersifat praktis maupun yang bersifat teoretik. Karena itu, suatu gagasan dianggap benar kalau dapat menyelesaikan atau memecahkan masalah

An-Na'im dalam mengkaji hukum Islam adalah dengan cara mencari nilai konsistensi di dalam teks al-Qur'an dan Sunnah, menyesuaikan dengan kenyataan konkret, dan menyelesaikan problem-problem yang dihadapinya.[31]

Dari uraian tentang pengertian dan teori kebenaran itu, penulis kemudian membahas teori hukum Islam An-Na'im yang meliputi "Kesesuaian dengan Semangat Teks Wahyu", "Kesesuaian dengan Nilai-nilai Kemanusiaan " dan "Asas Legalitas Hukum Islam".

Teori hukum Islam yang dikembangkan An-Na'im adalah teori nasakh yang berusaha menyesuaikan teks al-Qur'an dan Sunnah dengan keadaan masa kini. Pengembangan ini bertujuan untuk menjawab tuntutan penerapan teks al-Qur'an dan Sunnah yang memerlukan interpretasi yang memadai agar mampu menangkap semangatnya.

Upaya untuk mencari semangat teks al-Qur'an dan Sunnah secara totalitas pada dasarnya sudah pernah dirumuskan dan dipraktikkan oleh para ahli hukum Islam perintis yang menerapkan teori nasakh tradisional dengan menghapus ayat-ayat Makkah dan Sunnah terkait yang universal dengan ayat-ayat Madinah dan Sunnah terkait yang jelas dan rinci. Menanggapi hal ini, An-Na'im juga menawarkan sebuah proses pencarian semangat teks al-Qur'an dan Sunnah secara totalitas, baik dalam tataran teoretik

[31] An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*..., 60-68.

maupun tataran praktik; sebuah tawaran teori yang Islami untuk menghindari inkonsistensi sebagaimana juga dialami oleh para ahli hukum perintis

An-Na'im memberlakukan teori nasakh untuk membangun hukum Islam yang koheren, komprehensif dan sesuai dengan semangat al-Qur'an dan Sunnah. Di samping itu, ia sekaligus mengkritik keterbatasan teori ijtihad tradisional yang masih sangat terbatas ruang geraknya; batasan itu adalah teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan rinci.

Teori ijtihad tradisional tidak dapat memberikan tawaran baru dan memberikan solusi bagi berbagai problem yang dihadapi oleh umat Islam. Meskipun para pendukungnya mengklaim bahwa problem-problem (seperti hukum pidana dan lain-lain) dapat diselesaikan melalui ijtihad dalam kerangka syari'ah, tetapi tawarannya mungkin hanya berkhayal. Alasannya, syari'ah tidak membenarkan ijtihad dalam masalah-masalah yang sudah diatur oleh teks al-Qur'an dan Sunnah secara jelas dan rinci.

An-Na'im mengembangkan teori nasakh untuk melakukan pembaruan teori hukum Islam (*ushul al-fiqh*) dan hukum Islam (*fiqh*). Teori nasakh ini mengkritik teori hukum Islam yang telah menghasilkan hukum Islam (tradisional) yang pada dasarnya berpijak pada teks yang jelas dan rinci walaupun telah muncul teori *mashlahah* dan *istihsan* di dalam membangun hukum Islam. Hukum Islam yang dirumuskan dari teori *mashlahah*, *istihsan* dan *qiyas* tidak memadai dalam membela nilai-nilai kemanusiaan. Karena itu, hukum Islam perlu diinterpretasi ulang, dari perspektifnya sendiri, untuk memelihara (dan membangun basis) nilai-nilai kemanusian, seperti kebebasan dan kesetaraan. Hukum Islam tidak boleh dipahami sebagai sebuah produk hukum final dan konklusif

yang harus diberlakukan tanpa ada penafsiran ulang atau pembatasan, melainkan harus terus-menerus diinterpretasi dalam menjawab berbagai persoalan baru. Interpretasi adalah proses yang terbuka yang tidak boleh diklaim hanya oleh satu perspektif saja, tetapi lintas perspektif. ..

4. Asas Legalitas Hukum Islam

Untuk menerapkan asas legalitas, An-Na'im menandaskan perlunya pengundangan hukum Islam dalam tataran formal, baik di dalam hukum tata negara, hukum keluarga, hukum pidana maupun hukum internasional. *Pertama*, hukum tata negara merupakan seperangkat peraturan mengenai struktur pemerintahan negara. Untuk mencapai tujuannya, hukum tata negara mengacu kepada sumber materiil dan formil. Dalam hal sumber hukum, An-Na'im menunjukkan bahwa sumber hukum materiil negara Islam adalah ajaran Islam universal (al-Qur'an dan Sunnah) yang diterima dan diakui oleh seluruh warga negara sebagai sebuah falsafah negara, dan ajaran ini menjadi spirit peraturan hukum yang dirumuskan di bawahnya. Sementara itu, sumber hukum formil merupakan rumusan hukum derivatif dari sumber hukum materiil itu yang diwujudkan dalam bentuk konstitusi / undang-undang dasar ataupun peraturan-peraturan hukum lainnya.

Meskipun al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber tertulis wahyu dari hukum Islam, tetapi keduanya tidak dapat diambil sebagai hukum positif tanpa melalui pemahaman manusia dan dimusyawarakan melalui proses politik dan lembaga resmi yang diakui masyarakat. Peraturan hukum harus diundangkan melalui organ resmi negara, sehingga ketika hukum Islam menjadi sebuah hukum negara (modern), maka ia bukan lagi representasi kehendak Allah,

tetapi kehendak politik (*political will*).

Kedua, dalam membahas hukum keluarga Islam, ulama tradisional merumuskan ketentuan hukum yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga, sedangkan istri (perempuan) hanya sebagai orang yang dipimpin. Rumusan ketentuan ini memiliki implikasi yang diskriminatif terhadap perempuan, baik dalam persoalan pernikahan, pewarisan maupun perceraian. Demikian juga diskriminasi terhadap non-Muslim. Pada saat ini, hukum keluarga di negara Islam tidak boleh didasarkan pada hukum-hukum syari'ah yang bersifat informal, tetapi harus didasarkan pada keputusan formal kenegaraan. Ketentuan hukum keluarga harus dirumuskan dan diundangkan melalui lembaga resmi yang berwenang dalam sebuah negara, bukan hanya atas dasar keputusan atau fatwa informal yang tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat.

Ketiga, problem hukum pidana kini Nadir sebagai isu yang mengemuka ketika dikaitkan dengan diskursus pemberlakuan synri'ah, yakni masalah hukum materiil, pembuktian dan prosedurnya. Pemecahan masalah ini harus dilakukan melalui pemberian kewenangan dan kekuasaan dalam menjatuhkan hukum pidana kepada negara sebagai pengendali hukum publik yang bertujuan mempertahankan hukum, ketertiban dan keamanan. Namun, karena kewenangan dan kekuasaan yang diberikan kepada pemerintah sering diselewengkan dan dimanipulasi, maka tidak mengherankan kalau administrasi hukum pidana menyeleksi pembatasan-pembatasan khusus dan diteliti secara cermat.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. *Dinamika Islam Kultural. Pemetaan atas wacana Islam Kontemporer*. Bandung: Mizan. 2000.

Abdullah, Taufik. *Misi Intelektual*. dalam Panji Masyarakat. Jakarta: Yayasan Nurul Islam No: 313 Tahun 1981.

Abdurrachman, Asjmuni. *Menelusuri Manhaj Ijtihad Bayani*. Yogyakarta: Fakultas Shari'ah LAIN Sunan kalijaga. 1988.

Abdurrachman, Asjmuni. *Metoda Penetapan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1986.

Abi Humid uhamamd ibn Mohammed al-Ghazali. *Al Mustashfa min Jim al-Ushul. Beirut*: Dar al-Fikr. tt.

Abu Fadhal al-Asqalani. *Fath al-Bari*. Beirut. Daar al-Ma'rifah. tt.

'Al- Amidi. *al-Ihkam Fi Ushul al-ahhkam.* Juz III, ttp: Dar al-Fikr. 1981.

al Anshari, Nidhomuddin. Fawatih al Rahumut. Beirut: Dar tt.

Ali Hasaballah. *Ushul al-TAshi' al-Islami*;. Kairo: Dar al-Ma'arif. Ttp

Ali Hasaballah. *Ushul al-Tashri' `al-lslami. Kairo*: Dar al-Ma`arif. ttp.

Ali Hasballah. *Ush al-Tasyri al-Islamy.* Mesir: Dar al-Ma'rifat. tt.

Amin, Muhammad. *Ijtihad Ibn Taimiyah dalam Bidang Fikih Islam.* Jakarta: INIS. 1991.

Anderson, NJD. *Hukum Islam di Dunia Modern*. terjemah Machnun Husein. Surabaya: Amar Press. 1991.

An-Na'im, Abdullah Ahmed. "Consciousness of Vulnerability". *A Human Rights Message*. 1998.

Arief, Abd. Salam. *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam. Yogyakarta*: Lesfi. 2003.

Arifin. *Sumber Daya Manusia Dalam Perspektif Kependidikan Islam*. Jakarta: Fakultas Tarbiyah Metro. 1994.

Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam*. terjemahan Yudian W Aswin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: LPMI. Pustaka Pelajar. 1996.

Ash Shiddieqy, Hasbi. *Beberapa Permasalahan Hukum Islam*. Jakarta: Tintamas. 1975.

ash-Shiddieqy, Nourrouzzaman. *Fiqih Indonesia*. Penggagas dan Gagasannya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1997.

Ash-Shiddiqy, Hasbi. *Pengantar Ilmu Fiqh.* Jakarta: Bulan Bintang. 1985.

as-Shafi'i. *al-Risalah*. Mesir: Mustafa Babi al-Halabi. 1969.

Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernirme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.

Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernirme Islam*. Sosiologi dan Perubahan Sosial. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.

Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam. Yogyakarta*: Pustaka Pelajar. 1996.

Azra, Azyumardi. *Akar-Akar Historis Pembaharuan Islam di Indonesia NeoSufisme Abad ke 11-12 H dalam Tasawwuf* Jakarta: Yayasan Paramadina. 2000.

az-Zarqa, Musthafa Muhammad. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial (Studi Komparatif Delapan Madzhab)*. alih bahasa Ade Dedi Rohayana. Jakarta: Rioracipta. 2000.

Bakri, Aspari Jaya. *Konsep Maqashid syari'ah Menurut Al-Syatibi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 1996.

Barnadib, Imam. *Ke Arah Perspektif Baru Pendidikan*. P2LKPTK. Jakarta: Depdikbud. 1988.

Basyir, Ahmad Azhar. *Pohon-pohon Persoalan tentang Filsafat Hukum Islam*. Yogyakarta: Fakultas Hukum UII. 1984.

Bawani, Imam & Isa Anshari. *Cendekiawan Muslim Dalam Perspektif*. Surabaya: PT Bina Ilmu. 1991.

Bik, Muhammad al-Khudhari. *Tarikh at-Tashri' al-Islami*. Mesir: Maktabah at-Tijariyah al-Kubra. 1967.

Cahaya, Nur. *Hukum Islam Kontemporer. Tantangan dan Pengembangan Metodologi. dalam kumpulan karangan Syariat Islam di Indonesia. Fakultas Syari'ah IAIN-SU* dan Misaka Galiza Medan. 2004.

Dahlan, Moh.. *Abdullah Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.

al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf. *al-Madkhal 'ala 'Ilm 'Ushul al-Fiqh*. Beirut: Matabi` Dar al-'Ilm al-Malayin. 1965.

Dawud, Abu. *Sunan Abi Dawud. Mesir*: Mustafa al-Babi al-Halabi. 1952.

Depag RI . *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: CV. Diponegoro. 2006.

Departemen Agama RI. *Ashul Fiqh I*. Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam. 1986.

al-Din al-Suyuthi, Jalal. *al-Raddu 'Ala man 'Akhlada Ila al-'Ardi wa Jahila 'An al-Ijtihad Fii Kulli Asrin Fardlun*. Beirut : Dar al-Fikri. 1983.

Djamil, Fathurahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos. 1999.

Effendi, Satria & M. Zein. *Ushul Fiqh.* Jakarta: Prenada Media. 2005.

Fakhr al-Din ibn 'Umar al-Razi. *al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ammah.

Fazlur Rahman. *Islam Modern. Tantangan Pembaruan Islam*. Jakarta: Salahuddin Pres YK. 1987.

Friedman. *The Republic of Choice: Law. Authority and Culture*. London: Harvard University Press. 1990.

Fyzee, Asaf A.A. *Outlines of Muhammadan Law*. London: Oxford University Press. 1955.

Al-Ghazali (W. 505 H). *al-Mustashfa min Ilmi al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub. 1971.

al-Ghazali, Abu Hamid ibn Muhammad ibn Muhammad. *Al-Mustashfa min Ilm Ushul. Beirut*: Da al-Fikr. tt.

Al-Ghazali. *Al-Mustashfa*. Cairo: al-MAthaba'ah al-Amiriyaah. Juz II. 1324 H.

Faiz, Muhammad Fauzinudin. *Menelusuri Makna Perkawinan Dalam Al-Qur'an : Kajian Sosio Linguistik Qur'an.* Bandung : Mizan. 2015

Faiz, Muhammad Fauzinudin. *Dekonstruksi Fiqh Talak : Konsep dan Pembacaan Ulang Dalam Studi Studi Hukum Islam.* Yogyakarta : Pustaka Ilmu. 2019.

Hasan, Husain Hamid. *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamiy.* Beirut: Daar an-Nahdah al- 'Arabiyyah. 1971.

Hasan, Husain Hamid. *Nazhariyah al-Mashlahhah fi al-Fiqh al-Islam*. Mesir Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah. 1971.

Hasan, Syamsuri. Rekonstruksi Konsep *Qath'i*-Zanni dan Upaya Perluasan Ruang Ijtihad. *Interest: Jurnal Hukum Islam dan Ekonomi Islam*. Jember: Stain Jember. 2008.

Hasbalah, Thaib. *Peranan Ijtihad Dalam Pembaruan Hukum Islam.* Medan. PPs-USU. 2002.

HasbAllah, Mohammed Ali. *Ushul al Tasyri al-Islamy. Beirut*: Dar al Fikri. tt.

Husen, Ibrahim. *Fiqh Perbandingan. Masalah Pernihahan.* Jakarta: Pustaka 2003.

Ibn `Ali al-Subki. *Jam'u al-Jawami; Juz II*. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub. Ttp.

Ibrahim, Duski. *Metode Penetapan Hukum Islam. Jogyakarta*: Ar-Ruzz Media. 2008.

Jalal al-Din Abdul Rahman al-Suyuthi. *al-Ashbah wa al-Nazha'ir*. Beirut: Dar al-Fikri. 1996.

Jalal Syamsuddin Mohammed ibn Ahmad al-Mahalli. *Hasyiyah al-al-Bannani. Mesir*: Musthofa Bab al-Halabi. 1939.

Jamilah, Maryam. *Islam dan Orientalisme Sebuah Kajian Analitik*. Jakarta: Rajawali Pers. 1997.

al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'-Alamin*. juz I. Beirut: Dar al-Jail. 1973.

Al-Jurjani. *al-Ta'rifat*. Beirut : Dar al-Kutub. 1988.

Kamali, Muhammad Hashin. *Principles of Islamic Yurisprudence*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher Sdn. BHD. 1998..

Khalaf, Abdul Wahhab. *al-Ijtihad bi al-Ra'yi*. Mesir: Matba'ah Dar al-Kitab. 1950.

Khalid Ramadhan Hasan. *Mu'jam Ushul Fiqh*. al-Raudhah. 1998.

Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah. tt.

Khallaf, Abdul Wahab. *Masadir at-Tashri' al-Islamiy fi ma la Nassa fih* (ttp: Daar al-Qalam. 1970.

Khallaf, Abdul Wahhab. '*Ilm Ushul al- Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam. 1978.

Khallaf, Abdul Wahhab. *Khulashah Tarikh al-Tashri› al-Islami*. Mesir; Dar al-Kutub. 1968.

Khallaf, Abdul Wahhab. *Masadir al-Tashri' al-Islami fi ma la nasha fihi. Kuwait*: Dar al-Qalam. ttp.

al-Khin, Mustafa Sa'id. *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah. 1972.

lbn Hamam. al-*Tahrir*; Juz IV. Mesir: Mustafa al-babi al-Halabi. Ttp.

Ma'arif, Safi'i. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan. 1993.

Mahmasani, Sobkhi. *Filsafat Hukum Islam*. alih bahasa A. Soejono. Bandung: PT. Al-Ma'arif. 1976

Manan, Abdul. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia. Jakarta*: PT. Raja Grafindo Persada. 2007.

Manan, Abdul. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia. Jakarta*: PT. Raja Grapindo Persada. 2007.

Manan. Abdul. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia. Jakarta*: 2007. 57.

al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*. Bab I al Halabi. Cairo: Juz I. tanpa tahun.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abu Ishaq al Syatibi*. *Life and Tought*. Islamabad. Pakistan: Islamic Research Institute. 1977.

Mazkur, Muhammad Salam. *al-Ijtihad fi at-Tashri' al-Islamiy* (ttp.: Daar an-Nahdah al-'Arabiyyah. 1984.

Mu'alim, Amir & Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press. 1999.

Mubarok, Jaih. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press. 2002.

Muhammad Abd al-Mun'im Khafaji. *al-Azhar Fi Alfi Amin*. jilid I. Beirut: 'Alam al-Kutub. 1988

Muhammad az-Zarqa, Musthafa. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (*Studi Komparatif Delapan Madzhab*). alih bahasa Ade Dedi Rohayana. Jakarta: Rioracipta. 2000.

al-Muhtasib, Abdul Majid. *Ittijahat al-Tafsir Fi al- Asri al-Hadits*. Beirut: Dar al-Fikri. 1973.

Munawwir, Ahmad Warison. *Kamus Al-Munawwir.* Yogyakarta: PP. Al-Munawwir. 1994.

Muslehuddin, Muhammad. *Philosophy of Islamic Law and The Orientaslits.* Islamic Publication Ltd. 1980.

Nabhan, Muhammad Faruq. *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islamy. Beirut*: Dar al-Kalam. 1981.

Nasution Harun. Ijtihad *Sumber Ketiga Ajaran Islam*. dalam Ijtihad *Dalam Sorotan.* Bandung: Penerbit Mizan. 1988.

Nasution, Harun & Azra, Azyumardi. *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor. 1985.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dan Berbagai Aspeknya*. jilid II. Jakarta. UI Press. 1986.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press. 1986.

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam. Sejarah Pemikiran dan Gerakan* Jakarta: Bulan Bintang. 1992

Nasution, Zaenuddin. *Pembaruan Hukum Islam Dalam Madzhab Syafi'i*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya. 2001.

Noel J. Coulson. *Conflicts and Tensions in the Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University of Chicago Press. 1969

Nyazie, Imran Ahsan Khan. *Theoritis of Islamic Law. The Methodologi of Ijtihad. Kuala* Lumpur. The Other Press. 2002.

Pobotinggi, Mochtar. *Kaum Intelektual Pemimpin dan Aliran-aliran Idiologi di Indonesia sebelum Revolusi dalam Peristiwa*. Jakarta: LP3ES. No:6. 1992.

Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama. *Pengantar Ilmu Fiqh.* Jakarta. PPPTA 1981.

al-Qardhawi, Yusuf. *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Mesir: Dar al-Ma'rifah. 1980.

al-Qardhawi, Yusuf. *Dasar Pemikiran Huhum Islam.* Jakarta: Pustaka Firdaus. 1987

Rahman, Abdul Hakim Abdur. Mabahis al-*'illat* fi al-*Qiyas* 'Inda al-Usuliyin. Beirut: Daar al-Basyar al-Islamiyyah. 1986.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Terjemahan Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka. 1984.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. terjemahan Anas Mahyuddin. *Membuka Pintu ljtihad*. Bandung: Pustaka. 1414 W / 1995 M.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manar Juz I. Cairo*: Dar al-Firk al-Arabi. 1987.

Rofiq, Ahmad. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media. 2001.

Rosyida, Dede. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 1993.

Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad Al-Syaukani: Relevansinya Bagi Pembaharua Hukum Islam di Indonesi. Jakarta*: Logos. 1999.

Sabiq, Sayid. *Fiqih As-Sunnah*. Jilid III. Beirut: Al- Fiqh. 1983.

Sadzali, Munawwir. `Reaktualisasi ajaran Islam'. dalam *Polemik Aktualisasi Ajaran Islam*. Iqbal A. Saimina (Ed.). Jakarta: Pustaka Panjimas. 1998.

Said Ramadan al-Buti, Muhammad. *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Damsyiq: al-Maktabah al-Amawiyyah. 1969.

Al-Sa'di, Abdul Halim Abdul Rahman. *Mabahis al-'illat fi al-Qiyas 'Inda al-Ushuliyyin*. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah. 1986.

Al-Salam, Izuddin Ibn Abd. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*.. Beirut: Dar al-Ma'rifah. ttp.

Al-Sarakhsi. *Ushul al Sarakhsi*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutub. 1993.

Al-Sayis, Ali. *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihadi wa Atwaruh*. Mesriyyah: Majma' al Buh al-Islamiyah. al-Qahirah. 1970.

Al-Sayis, Muhammad 'Ali. *Tarikh al-Fiqhi al-Islam*. Mesir: Maktabah 'Ali Sabih. ttp.

Al-Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim bin Abi Bakar Ahmad. *al-Nihal wa al-Nihal*. Musthafa al-Babi al-Halabi. Cairo. Juz I. 1967.

Al-Shaukani. *Irshad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq min `Ilm al-Ushul*. Surabaya: Maktab Sa'ad bin Nahban. Ttp.

Al-Syatibi. *al-I'tisam*. Riyad: Maktabah al-Riyad al-Haditsah. Ttp.

Al-Syatibi. *Al-Muwafagat fi Urbul al Ahkam*. Beirut: Daar al-Fikr. 1314 H.

Schacht, Joseph. *Islamic Law dalam Gustave E von Grunclaum (ed) University and Varicty in Muslim Civilization* (The University of Chicago Press. 1955.

Shalih, Muhammad 'Adib. *Tafsir al-Nushus fi al-Fiqh al-Islami*. Juz I. Beirut: al-Maktab al-Islami. 1984.

Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an. Bandung*: Mizan. 1992.

Shobiriin. *Ijtihad Khulafa' al-Rasyidin. Semarang*: RaSAIL. 2008.

Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum. Jakarta*: Raja Grafindo Persada. 1994

Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Fersada. 1994

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. *Edisi Baru Kesatu*. Jakarta: Rajawali. 1982.

Soemardjan, Selo. *Sosial Changes in Yogyakarta*. New York: Comell University Press. t.th.

Soeroyo. *Sosial Change Yogyakarta*. New. York: Comell University Press. t.th.

Soesanto, Astrid S.. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Binacipta. 1985.

Soesanto, Astrid S.. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Binacipta. 1985.

Sulaiman al-Sijistani, Abu Daud. *Sunan Abi Daud Juz II*. *Musthafa Bab alHalabi wa Auladuhu*. Mesir. 1955

Syaefuddin Abu Al Hasan Ali ibn Ali ibn Muham Amidi. *Al Ihkam fi Ushul al-Ahkam.* Beirut: Dar al-Fikr. 1981

Syaltut, Mahmoud. *Islam. Aqidah wa Syari'ah*. Mesriyyah: Dar al-Qalam. al-Qahirah. 1966.

Syam, Abu Tayyib Muhammad. *Aun al-Ma'bud Syarkh Sunan Abi Daud. Juz XI*. Beirut: Daar al-Filer. 1977.

Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya. 1993.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh 2. Jakarta*: Logos. 1999.

Syihab, Umar. *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*. Semarang: Dina Utama. 1996.

Taufik, Achmad. at. all. *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme.* Jakarta: RajaGrafindo Persada. 1996.

Tim Dosen IKIP Malang. *Pengantar Dasar-dasar Kependidikan. Surabaya*: Usaha Nasional. 1981.

Tiwana, Sayyid Muhammad Musa. *al-Ijtihad wa Mada Hajatuna Ilayhi fi Haz al-Asri*;. Mesir: Dar al-Kutub. 1972

Umar, Hasbi. *Nalar Fiqih Kontemporer. Jakarta*: Gaung Persada Press. 2007.

Umar, Hasbi. *Nalar Fiqih Kontemporer.* Jakarta: Gaung Persada Press. 2007.

Usman, Iskandar. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam. Jakarta*: Rajawali Press. 1994.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. J. Milton Cowan (ed). London: Mac Donald & Evan Ltd. 1980.

Wisudo, P. Bambang & Prihadiyoko, Imam. "*Perjalanan Seorang Pemikir Islam*. " Kompas (23 Januari 2003).

Yafi, Ali. "Konsep-Konsep *Istihsan*. Istishlah dan *Maslahah* `Ammah". dalam *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. ed. Budi Munawar Rahman. Jakarta: Yayasan Paramadina. 1994.

Yafie, KH Ali. *Menggagas Fiqh Sosial*. Bandung: Mizan. 1995.

Yahya, Imam. *Dinamika Ijtihad NU. Semarang*: Walisongo Press. 2009.

Zahra, Muhammad Abu. *Ushul Fiqh*. Damaskus: Daar al-Fikr. tt.

Zahrah, Muhammad Abu. *Muhadarah fi at-Tarikh al-Mazahib al- Islamiyah. Kairo*: Matbaah al-Madani. t.t.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-fiqh*. Cairo. Dar al-Filer ai-'Araby. 1958

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-fiqh*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arab. 1958.

Zaidan, Abd al Karim. *Al-Madkhal Lidirasat al-Shari'ah al-lslamiyyah*. Bagdad : Matba'ah al-`Ani. 1969.

Zaidan, Abdul Karim. *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh. Bagdad*: Muassasah al-Risalah. 1987.

Zaidan, Abdul Karim. *al-Wajiz fi Ushul al-fiqh*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah. 1987.

Zanden, James W Vander. *The Sicoal Experrience. New* York: Random House. 1988.

Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Filth al-Islamy. Libanon*: Dar al-Fikr al-Muashir. 1981.

Zuhaily, Wahbah. *Usul al-fiqh al-Islamy*. Vol..l. Beirut: Dar al-Fikr. 1986.

Zuhdi, Masjfuk. *Pengantar llmu Hadits*. Surabaya: Bina Ilmu. 1985.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

H. Sutrisno RS lahir di Jember, 16 Februari 1959 dari bapak H. Abdul Halim (Alm) dan Ibu Hj. Siti Farida. Dari pernikahannya dengan Hj. Puji Astuti (1961), keduanya dikaruniai tiga orang puta, yaitu Moh. Kholid A. Rahman (1983), Rabi'atus Sofiyah (1984) dan Farah Dianita Rahman (1990).

Dosen tetap IAIN Jember ini memulai karirnya sejak tahun 1989 sebagai staf Akademik dan Kemahasiswaan Fak. Tarbiyah Jember IAIN Sunan Ampel (1989-1996), Sekretaris Jurusan PBA (1996-1997), Sekretaris Jurusan Syariah (1998-2007) dan sekarang Ketua Jurusan Syariah (2007-2014) dan Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Jember (2014-2019).

Di masyarakat, aktif sebagai Ketua Takmir Masjid At-Taqwa Ambulu Jember (1989-1993), Ketua Takmir Masjid Jihadil Muttaqin Mangli Jember (2007-sekarang), Ketua Takmir Masjid Sunan Ampel Kampus STAIN Jember (1998-2003), Penanggung jawab Jurnal Hukum Islam dan Ekonomi Islam "Interest" (2005-2009), Pembina HMJ (Himpunan Mahasiswa Jurusan) Syariah IAIN Jember (2007-2019) dan Ketua Takmir Masjid Sunan Ampel Kampus IAIN Jember (2009-sekarang).

Menjadi Dosen Luar Biasa pada Fakultas Tarbiyah Jember IAIN Sunan Ampel (1986-1992), Dosen Luar Biasa pada Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Jember (1988-2002), Dosen Luar Biasa pada Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi "Pembangunan" Jember (1988-sekarang),

Dosen Tetap pada Fakultas Tarbiyah Jember IAIN Sunan Ampel (1993-1997), Dosen Tetap pada Jurusan Syariah STAIN Jember (1997-sekarang), Vak Wajib Matakuliah Fiqih (Fiqih Ibadah, Fiqih Muamalah, Fiqih Mawaris), Vak lain-lain Matakuliah : Ilmu Fiqih, Ushul Fiqih, Filsafat Hukum Islam, Hadist Ahkam, Perbandingan Madhab, Penanggung Jawab Jurnal Hukum Keluarga dan Kajian Keislaman "Al-Ahwal" (2009-sekarang) dan Anggota Senat STAIN/IAIN Jember (2007-2019).

Belajar di SDN Klompangan II Kecamatan Mangli Kab. Jember (1966-1971), PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) 4 Tahun Jember (1972-1975), Pondok Pesantren "Al-Fattah" Jember (1972-1975), PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) 6 Tahun Jember (1975-1977), Sarjana Muda Fak. Syariah IAIN Kalijaga Jogjakarta (1978-1981), Sarjana Lengkap Fak. Syariah IAIN Kalijaga Jogjakarta (1981-1984), Program Magister pada PPS UNISMA Malang (2001-2004), Program Doktor pada PPS IAIN Sunan Ampel Surabaya (Lulus 2011), Kursus Bahasa Arab pada IAIN Sunan Ampel Surabaya selama 3 bulan (1997), Kursus Bahasa Inggris pada IAIN Sunan Ampel Surabaya selama 3 bulan (1997), Pelatihan Peningkatan Wawasan Ilmu Kependidikan Dosen PAI, diselenggarakan oleh Ditjen DIKTI Depdikbud bekerja sama dengan Univ. Negeri Jember (1999), Work Shop Higher Education Course Design diselenggarakan STAIN Jember bekerja sama dengan Center for Teaching Staff Development (CTSD) IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta (11-16 Agustus 2004), Kursus Bahasa Inggris TOEFL pada UPT Bidang Studi Pusat Bahasa Univ. Jember (Mei-Juli 2005), Work Shop Strategi Pembelajaran dan Desain Pengembangan Buku Ajar diselenggarakan STAIN Jember (04-05 Mei 2007), Pelatihan Kemahiran Pembelajaran Ilmu-ilmu Syariah, Hukum dan

Muamalah bagi Dosen PTAIN dan PTAIS se-Indonesia diselenggarakan oleh Fak. Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (14-19 Januari 2007), Pembinaan Bahasa Arab TOAFL pada Pusat Pelayanan Bahasa IAIN Sunan Ampel (Lulus November 2010).

Mengikuti pelatihan / workshop / seminar / lokakarya antara lain workshop Penegmangan Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) STAIN Jember (6-8 Januari 2004), Pendidikan dan Pelatihan Peningkatan Manajerial Perguruan Tinggi di Lingkungan departemen Agama Provinsi Jawa Timur diselenggarakan Balai Diklat Keagamaan Surabaya (4-9 Oktober 2004), Seminar Reformasi Retorika UMKM dalam Memperkuat Ekonomi Daerah diselenggarakan Ikatan Sarjana Ekonomi Indonesia Cabang Jember (30 juni 2005), Work shop Pengabdian Kepada Masyarakat Berbasis Partisipatori Action Research (PAR) yang diselenggarakan P3M STAIN Jember (26-28 Mei 2005), Pelatihan Petugas Operasional yang Menyertai Jamaah (Ketua Kloter) diselenggarakan Kepala Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Jawa Timur di Asrama Haji Sukolilo Surabaya (17-22 OKTOBER 2006), Seminar Kebijakan Moneter diselenggarakan Bank Indonesia cabang Jember (18 Juli 2007), Seminar dan Lokakarya Program Orientasi Kepenasehatan Akademik diselenggarakan STAIN Jember bekerja sama dengan PPS Universitas Negeri Malang (28-29 Juni 2007), Lokakarya Pedoman Penulisan Karya Ilmiah diselenggarakan Unit Penerbitan STAIN Jember Press (10-11 September 2007), Work shop Produksi "Pengembangan" Media Audio Visual diselenggarakan Pusat Penegmabangan Pusat Belajar (PPSB) STAIN Jember (15-17 November 2007), Work shop Peningkatan Mutu Dosen dan Tenaga Kependidikan (Nara Sumber Kasubdit Ketenagaan Diktis Depag RI Jakarta)

diselenggarakan STAIN Jember (11 Juni 2008), Seminar Internasional "A Dialog Between Religion and State in The West, Europe Case" diselenggarakan oleh Lembaga Studi Agama dan Peubahan Sosial bekerja sama dengan STAIN Jember (17 November 2008), Lokakarya Nasional dalam rangka Muskernas dan Milad Perdana HISSI (Himpunan Ilmuan Sarjana Syariah Indonesia) diselenggarakan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (19-21 Desember 2008), Seminar Internasional "Islamic Education in Global Crisis" diselenggarakan oleh STAIN Jember bekerja sama dengan Universitas Kebangsaan Malaysia (Nara sumber : Prof. Dr. H. Abdul Ghafar Ismail) (27 Maret 2009), dqn Seminar Regional "Upaya Pencegahan Korupsi di Daerah Guna Menunjang Akuntabilitas Penyelenggaraan Pemerintah Daerah" diselenggarakan oleh Fakultas Hukum Universitas Jmeber (09 Desember 2010)

Adapun karya tulisnya adalah *Fiqh Mawaris* (Buku Ajar), tahun 1993, *fiqh Ibadah* (Buku Ajar), tahun 1994, *Hadist III / tentang Muamalah* (Buku Ajar), tahun 1994, *Gangguan Pihak Ketiga Sebagai Alasan Perceraian dan Penyeselaiannya di Pengadilan Agama Jember* (Penelitian Individual), tahun 1998, *Ushul Fiqh* (Buku Ajar), tahun 1999, *Studi Hubungan Antara Aktifitas Takmir Masjid dengan Aktifitas Keagamaan Remaja Kelurahan Mangli Kecamatan Kaliwates Kabupaten Jember* (Penelitian Individual), tahun 2000, *Metodologi Hukum Islam* (Buku Ajar), tahun 2001, *Menarche dan Pengetahuan Menstruasi Santri* (Studi Kasus di PP. Mabdaul Ma'arif dan PP. As-Sunniyah Kencong Jember) (Jurnal Penelitian "Fenomena" vol. III, No.2 Juli 2004), tahun 2004, *Peluang dan Prospek Program Studi Muamalah jurusan Syariah STAIN Jember* (Studi Pengembangan Kurikulum Berbasis Kompetensi) (Penelitian Individual), tahun 2004,

Sistem Operasional Koperasi BMT "Al-Ikhlas" Lumajang (Kajian Dalam Perspektif hukum Islam) (Tesis), tahun 2004, *Strategi Pemasaran STAIN Jember* (Studi Atas Pola Sosialisasi dan Promosi Jasa Pendidikan STAIN Jember) (Penelitian Kolektif), tahun 2009, *Gagasan Maqashid al-Syariah ibn Al-'Asyur* (Jurnal Hukum Keluarga dan Kajian Keislaman "Al-Akhwal" vol. I, No. 1, April 2010), tahun 2010, *Strategi Pengembangan Wakaf Tunai* (Penelitian Kolektif), tahun 2010.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

Pustaka
Ilmu